

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA**

BERTA RIEG SCHERER

**A FÓRMULA DA HUMANIDADE:
RESPONSABILIDADE, RECIPROCIDADE E O
CONSENTIMENTO DAS AÇÕES NAS RELAÇÕES
INTERPESSOAIS**

Florianópolis
2010

BERTA RIEG SCHERER

**A FÓRMULA DA HUMANIDADE:
RESPONSABILIDADE, RECIPROCIDADE E O
CONSENTIMENTO DAS AÇÕES NAS RELAÇÕES
INTERPESSOAIS**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do título de doutorado em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges.

Florianópolis
2010

AGRADECIMENTOS

À Deus por conceder-me a vida, a saúde, a razão e a sensibilidade, assim como a força de vontade para perseverar em meus propósitos.

À minha mãe e ao meu pai por terem nutrido a minha alma e meu corpo, pelos valores morais que com eles aprendi, pelos cuidados, pela proteção e pelas orientações que possibilitaram o início do processo de aprender a viver.

Às minhas irmãs e ao meu irmão junto com os quais, sob a orientação de meus pais, aprendi a viver uma vida inter-relacional compartilhada.

Às minhas filhas e ao meu filho pelas suas presenças em minha vida. Obrigada pela compreensão, apoio e amor.

Ao meu marido, companheiro e pai de meus filhos, pelo amor, compreensão, apoio e ajuda.

À Profa. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges, minha orientadora, pela amizade, pela confiança, pelas sugestões e críticas, como também, pelos livros e textos indicados os quais foram de essencial importância para a realização deste trabalho.

Ao Professor Dr. Valério Rohden pelas críticas e sugestões efetuadas na qualificação deste trabalho, assim como, às suas palavras de incentivo para o meu estudo referente a este trabalho.

Ao Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra por ter-me sugerido e encaminhado um texto que foi muito útil para a presente pesquisa. Agradeço-lhe também pelos questionamentos, críticas e sugestões efetuadas na banca de qualificação.

À Profa. Dra. Cínara Nãhra que, gentilmente, enviou-me a sua tese de doutorado.

Aos professores do Departamento de Filosofia da Graduação e Pós-Graduação, que de alguma forma, contribuíram em minha formação acadêmica.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia da Graduação e Pós-Graduação, em especial à Ângela Maria Rachadel Gasparini, pela atenção e disponibilidade na resolução dos problemas e dúvidas.

Aos colegas, amigos e familiares pelo incentivo e amizade.

“O Sonho de Carazan”

À medida que suas riquezas aumentavam, esse rico avaro fechava o coração à compaixão e ao amor. Todavia, quanto mais esfriava nele o amor pelos homens, maior a assiduidade de suas orações e práticas religiosas. Após essa confissão, ele assim prosseguiu: Numa noite, quando fazia minhas contas e calculava os benefícios de meu negócio, adormeci. Vi então o anjo da morte aproximar-se de mim como um turbilhão; e, antes que pudesse evitar, golpeou-me terrivelmente. Fiquei petrificado tão logo percebi que minha sorte estava para sempre lançada, e que a todo o bem que praticara nada mais poderia ser acrescido, e que, de todo o mal que perpetrara, nada poderia ser subtraído. Fui levado diante do trono daquele que habita o terceiro céu. Assim me falou o brilho, que ardia diante de mim: Carazan, teu culto a Deus é abjeto. Fechaste o coração ao amor pelos homens e defendeste teus tesouros com mão de ferro. Viveste somente para ti mesmo e, por isso, deverás também na eternidade vindoura viver só, privado de toda a comunidade com a Criação. Nesse instante, fui arrebatado por uma força invisível e transportado pelo edifício reluzente da Criação. Logo deixei inumeráveis mundos às minhas costas. Quando me aproximei do limite último da natureza, percebi que as sombras do vazio ilimitado precipitavam-se no abismo que havia diante de mim. Um reino medonho de eterno silêncio, solidão e trevas. Esse espetáculo infundiu em mim um terror inexprimível. Pouco a pouco, ia perdendo de vista as últimas estrelas, e, finalmente, o último vestígio faiscante de luz extinguiu-se na mais absoluta escuridão. O medo desesperado da morte aumentava a cada momento, como a cada momento multiplicava a distância do último mundo habitado. Com uma intolerável angústia no coração, pensava que, se por cem milhões de anos me levassem para além das fronteiras de todo o universo, teria ainda e para sempre meu olhar mergulhado no abismo imensurável das trevas,

sem auxílio nem esperança de regresso. Nesse atordoamento, levei a mão com tal veemência aos objetos da realidade que despertei. Então aprendi a respeitar os homens; pois naquele deserto terrível, mesmo o mais ínfimo deles, ao qual eu soberbamente fechara a porta, teria sido de longe preferível a todos os tesouros de Golconda. (Trecho de alguns passos do sonho de Carazan, do *Magazin de Bremem*, IV, p. 539 ss, citado por Kant na nota 5 em *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*).

RESUMO

O objetivo desse trabalho é desenvolver uma reflexão acerca dos conceitos de reciprocidade, responsabilidade e consentimento nas relações interpessoais. Para tal fim, tomamos como base a teoria moral e de ação kantiana, com ênfase na segunda formulação do Imperativo Categórico, a saber, a fórmula da humanidade como fim em si mesmo, que Kant escreve desse modo: *Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio* (GMS, AA, 04: 429). Pretendemos mostrar, a partir dessa reflexão, que como seres racionais sensíveis que somos, nascemos humanos, mas somente efetuiremos essa humanidade em nós, se convivermos com outros seres humanos, para cuja finalidade será necessário que tratemos a nós mesmos e aos outros, não somente como meios para os fins que almejamos, mas sempre ao mesmo tempo, como fins em si mesmos. Ao tratarmos da humanidade nos conceitos de reciprocidade, responsabilidade e consentimento das ações nas relações interpessoais, deparamo-nos com o entendimento de Kant sobre a mulher, no que se refere a sua identidade no âmbito particular e público. Desta forma, estudamos os escritos de Kant sobre a mulher, ao longo da terceira seção do livro *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, assim como em *Metafísica dos Costumes* e em *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, do mesmo autor. Será apresentado o entendimento de Kant, no que se refere à questão do gênero feminino e masculino, com ênfase ao conceito atribuído por ele à mulher e as implicações que decorrem desta visão em relação a sua teoria moral.

Palavras-chave: Kant, humanidade, reciprocidade, responsabilidade e consentimento.

ABSTRACT

The aim of the present work is to develop an understanding on the concepts of reciprocity, responsibility and consent of the actions in interpersonal relationships. In order to do that, we take as a basis the moral theory and the kantian action, emphasizing the second formulation of the Categorical Imperative, namely the formula of humanity as an end in itself, that Kant writes like this: “*So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means* (GMS, AA, 04: 429). We intend to show from this analysis, that as sensitive rational beings, we are born human, but only we make this humanity in us, if we get along with other human beings, and for that it is necessary that we treat ourselves and others, not only as a means to the ends we desire, but always and at the same time as ends in themselves. When dealing with humanity on the concepts of reciprocity, responsibility and consent of the actions in interpersonal relations, we are faced with the understanding of Kant on women, as regards their identity in private and public sphere. Therefore, we studied the writings of Kant on women, along the third section of the book *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, as well as, in *Metaphysics of Morals* and in *Anthropology from a Pragmatic Point of View* from the same author. It be present the understanding of Kant regarding to the issue of female and male gender, emphasizing on the concept attributed by him to the woman and the resulting implications from this view related to his moral theory.

Key-words: Kant, humanity, reciprocity, responsibility and consent.

ABREVIATURAS

As obras de Immanuel Kant serão citadas, no decorrer do texto, conforme a seguinte convenção, indicando o tomo da edição e paginação da Academia: Akademie-Ausgabe (AA).

Anth Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht (AA 07)

GMS Grundlung zur Metaphysik der Sitten (AA 04)

GSE Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (AA 02)

KpV Kritik der Praktischen Vernunft (AA 05)

KrV Kritik der Reinen Vernunft (Letra “A” – primeira edição; letra “B” – segunda edição).

KU Kritik der Urteilskraft (AA 05).

MS Die Metaphysik der Sitten (AA 06).

Päd Über Paedagogie (AA 09).

RGV Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft (AA 06).

V-Mo/Collins Moralphilosophie Collins (AA 27).

V – MS/Vigil Die Metaphysik der Sitten Vigilantius (AA 27).

Versuch über die Krankheiten des Kopfes (AA 02).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
CAPÍTULO I	27
1. AS FÓRMULAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO	27
1. 1 As fórmulas do imperativo categórico	27
1. 2. A fórmula da humanidade	33
1. 3 A fórmula da autonomia	55
1. 3. 1. A autonomia de Kant sob uma perspectiva crítica	64
1.4. A fórmula do reino dos fins	70
CAPÍTULO II	75
2. A RELAÇÃO DE RECIPROCIDADE	75
2. 1. A relação de reciprocidade	75
2. 2. A relação de reciprocidade na amizade	76
2. 3. A reciprocidade nas relações sexuais	99
CAPÍTULO III	123
3. A RELAÇÃO DE RESPONSABILIDADE	123
3.1 A responsabilidade nas relações pessoais	123
3. 2. Somos responsáveis por nossas emoções?	139
CAPÍTULO IV	149
4. O CONSENTIMENTO DAS AÇÕES ENTRE AS PESSOAS ADULTAS	149
CAPÍTULO V	165
5. QUESTÕES SOBRE O GÊNERO ENTRE OS SERES HUMANOS	165
5. 1. A mulher e o homem – seu caráter sexual	165

5.2 A sexualidade e a moralidade	192
CONSIDERAÇÕES FINAIS	211
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	219

INTRODUÇÃO

O objetivo dessa tese é desenvolver uma reflexão que nos ajude a entender melhor o significado dos conceitos de reciprocidade, responsabilidade e consentimento das ações entre as pessoas adultas, sem, no entanto, termos a pretensão de esgotarmos o assunto referente ao tema. Para esta reflexão, tomamos como base, de modo especial, a segunda formulação do imperativo categórico da teoria moral kantiana, a saber, a fórmula da humanidade com os seguintes dizeres: *Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio* (GMS, AA, 4: 429). Desse modo, entendemos ser necessário recorrer à formalidade da teoria moral kantiana, motivo pelo qual tratamos, no primeiro capítulo, embora de maneira breve, sobre as diferentes definições do imperativo categórico. Contudo, vale ressaltar que interessa-nos mais de perto a segunda formulação, a fórmula da humanidade, devido a sua relevância para o presente trabalho. Entendemos que a fórmula da humanidade constitui-se como base de sustentação para as máximas de ação nas relações interpessoais, quando se tem a intenção de agir segundo os princípios da moralidade. Nesse sentido referimo-nos àquilo que diz respeito ao âmbito do que deve acontecer mesmo que não aconteça, ou seja, às leis objetivas práticas. Ao tratarmos da reflexão dos conceitos acima citados referimo-nos também à experiência da vida inter-relacional dos seres humanos, motivo pelo qual recorreremos, em vários momentos do trabalho, às obras de Kant nas quais ele trata das observações referentes à vida dos seres humanos, tal como na obra da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*¹ na qual Kant se ocupa do conhecimento do ser humano como seu objeto de estudo, no que diz respeito ao ponto de vista fisiológico² e ao ponto de vista pragmático³. Nesse sentido, isto é,

¹ Clélia A. Martins em sua tradução do livro da *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, na introdução de sua autoria, esclarece que esta obra foi escrita por Kant entre os anos de 1796 e 1797, porém foi em 1798 que o próprio Kant organizou a última versão desses escritos que compõe o conteúdo das aulas sobre antropologia ministradas por ele, durante o inverno dos anos de 1772/1773 até o inverno de 1796 (Ver a Introdução do livro *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático* traduzido por Clélia Aparecida Martins, p. 11).

² No aspecto fisiológico investiga-se “o que a natureza faz do homem”, ou seja, este conhecimento refere-se à parte da natureza humana que concerne às causas naturais constituindo-se como objeto da natureza (Anth., AA, 07: 120).

concernente à vida inter-relacional dos seres humanos, apoiamo-nos também na terceira seção da obra *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*⁴, assim como na *Metafísica dos Costumes*⁵, do mesmo autor.

Segundo a teoria moral kantiana somos sujeitos de nossa história, responsáveis por nossas atitudes e ações e, por conseguinte, condutores de nossa história pessoal. Entretanto, ainda que sejamos nós os responsáveis pela construção e direção de nossa vida, esta só se realiza através de uma relação com outros seres humanos e a vivência da moralidade somente se efetua na vida humana por intermédio de uma luta constante contra certas necessidades, inclinações e desejos, presentes em nossa natureza humana, entendidos, nesse caso, como obstáculos que dificultam a prática da lei moral. As dificuldades que encontramos para a prática da lei moral se devem a não coincidência de nossa vontade com a lei moral porque a vontade humana ainda não é perfeitamente boa.

No primeiro capítulo, ocupamo-nos do estudo de alguns conceitos fundamentais da teoria moral kantiana. O ser humano é considerado por Kant sob dois pontos de vista, a saber, sob o ponto de vista do mundo sensível, no qual ele é regido pelas leis da natureza, e sob o ponto de vista do mundo inteligível, no qual ele se orienta pelas leis da liberdade. A ideia da liberdade é uma propriedade da vontade humana, cuja causalidade pertence aos seres vivos enquanto racionais e lhes permite a independência em relação às leis da natureza. No mundo inteligível, o ser humano é entendido como fim em si mesmo, ou seja, como uma coisa em si. Nesse âmbito, decidimos em relação às nossas máximas de ação, visto que somos constituídos pela humanidade, dotados de liberdade, através da qual a autonomia da vontade nos é conferida pelas suas leis. No mundo sensível, as leis naturais, as quais se relacionam com o objeto, resultam em heteronomia. Veremos que, para Kant, o moralmente bom é aquilo que se cumpre por amor à lei moral, não bastando a conformidade com a lei. Portanto, não são as ações que definem a moralidade kantiana, mas as máximas das ações. Nossa reflexão refere-se aos princípios práticos, os quais podem ser subjetivos, ou seja, máximas, ou objetivos, ou seja, leis morais. Para nós, seres

³ No aspecto pragmático investiga-se o que o ser humano “faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente”, ou seja, sob este aspecto estuda-se o conhecimento do ser humano como cidadão do mundo. (Anth, AA, 07: 120).

⁴ Obra pré-crítica escrita por Kant em 1764.

⁵ Kant escreveu a obra *A Metafísica dos Costumes* em 1797.

racionais sensíveis, a lei moral se apresenta em forma de imperativo, cujo princípio objetivo relaciona-se com a vontade humana em forma de mandamento e seu princípio é incondicionado, isto é, a priori. Tratamos das diferentes definições do Imperativo Categórico, contudo, interessamos mais de perto a segunda formulação, a fórmula da humanidade, devido a sua relevância para o presente trabalho.

No segundo capítulo, escrevemos acerca do conceito de reciprocidade. Para construirmos uma relação de reciprocidade, é preciso abandonar o estado de natureza, no qual vigora o eu egoísta que sempre procura as suas vantagens pessoais, tentando sobrepor-se aos outros através da força e da astúcia. A reflexão será no sentido de que a relação de reciprocidade requer que nos coloquemos sob a perspectiva do outro, para que as razões e os objetivos de cada um sejam respeitados e valorizados, sem que os objetivos de cada qual ou de um só sejam anulados. Para o cultivo dessa espécie de inter-relação, são necessários os sentimentos de amor e de respeito. O estudo referir-se-á a duas inter-relações humanas para as quais, segundo Kant, a reciprocidade é necessária, caso se queira que esta seja moral, a saber, a relação de amizade e a relação sexual. O texto sobre a amizade aborda as ideias de amizade em Cícero e em Kant, procurando destacar alguns aspectos nos quais há pontos convergentes e divergentes nas ideias dos dois autores. Incluímos o entendimento de Cícero sobre o tema da amizade porque Kant era leitor deste autor. No trato da relação sexual, encontramos nos escritos de Kant afirmações que nos parecem contraditórias e para as quais tentaremos encontrar possíveis respostas de esclarecimento. Abordaremos questões tais como: Por que Kant trata do casamento na *Doutrina do Direito*, na discussão dos direitos à propriedade? Como se explica o tipo de reciprocidade que Kant requer no casamento, se o homem e a mulher nesta relação, não são considerados iguais perante a lei? Ou Kant teria pretendido proteger a mulher através da lei do Estado, visto não dispor, nas circunstâncias de seu tempo histórico, de meios imediatos mais apropriados para lhe ajudar em sua emancipação?

No terceiro capítulo, abordaremos o conceito de responsabilidade nas relações interpessoais, em cuja vivência faz-se necessário sermos responsáveis e tomarmos o outro como responsável, ou seja, a responsabilidade é um pressuposto necessário na efetivação das relações interpessoais entre os seres humanos adultos. Além disso, vale ressaltar que entendemos ser importante a reflexão sobre o conceito de responsabilidade nas relações interpessoais porque para a prática da lei moral a responsabilidade é requerida de modo impreterível. Para

tratarmos sobre o tema abordado nesse capítulo tomamos como base a teoria moral e de ação kantiana, como também o texto de Korsgaard, a saber, *Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and responsibility in personal relations*. O conceito de responsabilidade ao qual nos referimos pretende restringir-se ao contexto das relações pessoais, sem analisar o contexto legal da mesma. Segundo a definição de Korsgaard, no contexto legal, é analisado, por exemplo, se alguém é responsável por um crime ou pelas perdas de outro, enquanto, no contexto das relações pessoais, faz-se necessário decidir a atitude a ser tomada em relação ao outro, como resposta à sua ação ou reação. Veremos que para considerarmos uma pessoa responsável é preciso que a consideremos livre e igual. Nesse capítulo, também trataremos sobre as atribuições de responsabilidade que podem ser entendidas sob dois aspectos, a saber, a responsabilidade teórica e a responsabilidade prática. A responsabilidade teórica ocupa-se da observação e análise das características da pessoa em questão, isto é, os fatos sobre a pessoa esclarecem se ela deve ser considerada responsável ou não por uma determinada ação, reação ou atitude. Esse procedimento resulta em uma opinião sobre a pessoa. A responsabilidade prática é aquela na qual tomamos uma atitude em relação à pessoa em questão, quando construímos uma relação com ela ou a colocamos em uma relação consigo.

No capítulo quatro, será objeto de estudo a moralidade das ações de consentimento nas relações interpessoais entre adultos, dando ênfase às relações sexuais, nas quais a relação recíproca é essencial, a fim de que haja possibilidade de moralidade nessa ação. Para tal fim, tomaremos como base a teoria da racionalidade prática de Kant, de modo especial a segunda formulação do imperativo categórico e a análise do artigo de Onora O'Neill intitulado, "*Between consenting adults*". A segunda formulação do imperativo categórico tem como fim a própria humanidade, que é um fim em si mesmo. Abordar-se-á o aspecto negativo e positivo referente a essa fórmula, com o objetivo de compreender questões tais como: o que quer dizer consentir algo a alguém; a clareza dos consentimentos, os explícitos e implícitos; se todo o consentimento aparente pode significar que aquele que está consentindo não está sendo apenas usado ou está sendo tratado também como fim em si mesmo. Nossa reflexão ainda procurará responder se a ação de consentimento entre adultos é suficiente para que esta seja moral.

No quinto capítulo, apresentaremos o entendimento de Kant no que diz respeito à questão do gênero feminino e masculino, dando ênfase ao conceito por ele atribuído à mulher e às implicações daí decorrentes para a sua teoria moral. Refletiremos sobre as características de cada gênero sexual, abordando a especificidade de cada qual. Segundo Kant, é a partir da vivência das características peculiares de cada gênero que se promove “a perfeição moral de um e outro sexo da espécie humana, a menos que se queira ignorar a estimulante diferença instituída entre eles pela natureza” (GSE, AA, 02: 228). Dissertaremos sobre as virtudes comumente vividas por cada gênero sexual. Constataremos que é visível a ênfase dada por Kant à natureza como responsável pela determinação das características de cada gênero sexual, as quais se desenvolverão e se tornarão conhecidas através das circunstâncias encontradas no meio social. Para tal fim, estudamos os escritos de Kant sobre a mulher, em sua terceira seção do livro *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, na *Metafísica dos Costumes* e na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. Além disso, apoiamo-nos, também, em alguns comentadores kantianos, dentre os quais há os que fundamentam o seu estudo, a partir de um ponto de vista feminista, cujos pareceres divergem. Nesse sentido, há os que entendem que Kant destrói toda a sua teoria moral, devido à sua posição em relação a todos os seres do sexo feminino. Por outro lado, há uma outra maneira de compreender a posição de Kant: ainda que ele, como filho de seu tempo histórico, não conseguisse se colocar a frente desse tempo, a sua teoria moral foi escrita e destinada a todos os seres racionais sensíveis, sem discriminação de gênero sexual, de raça, ou qualquer outra possível diferenciação. Desse modo, entendemos que a sua teoria moral, segundo a qual o ser humano constitui-se como fim em si mesmo, cujo conteúdo é formulado na segunda formulação do imperativo categórico, apresenta condições para fundamentar o processo de saída da menoridade de todos os seres humanos, inclusive todas as mulheres, desde que atualizemos o seu entendimento em relação a elas.

CAPÍTULO I

1. AS FÓRMULAS DO IMPERATIVO CATEGÓRICO

1. 1 As fórmulas do imperativo categórico

Somos seres racionais sensíveis, por isso a nossa vontade não é perfeitamente boa, mas possuímos a consciência da lei moral⁶, a qual nos é dada como um mandamento da razão que obriga a nossa vontade exatamente porque ela “está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objetivas” (GMS,AA, 04: 412). Desse modo, somos capazes de realizar ações boas, isto é, eleger máximas morais que, no entanto, para a sua efetivação, exigem esforço. Portanto, o princípio do imperativo categórico é obrigante para nós e tem o caráter de uma lei prática, enquanto todos os outros são chamados de princípios da vontade. Ao estabelecer a diferença entre ambos, Kant escreve:

... porque o que é necessário tão-somente para se realizar uma intenção qualquer a nosso bel-prazer pode ser considerado em si como contingente, e <porque> podemos nos livrar a qualquer momento do preceito se abrimos mão da intenção, ao passo que o mandamento incondicional não admite qualquer bel-prazer com respeito ao contrário, por conseguinte é o único que traz consigo aquela necessidade que se requer para uma lei (GMS, AA, 04: 420).

Essa obrigação é auto-imposta, isto é, nós mesmos nos obrigamos a cumprir a lei moral, cuja condição constitui-se como necessária para que a máxima de nossas ações seja moral, pois só desse modo construímos e preservamos a nossa autonomia. Essa capacidade de nós nos representarmos em uma lei e agirmos fundamentando-nos nessa representação é uma das características da nossa racionalidade, pela qual nos é tornado possível a dignidade da humanidade,

⁶ A consciência é um fato inevitável presente nos seres humanos, que os faz conceber o dever, isto é, imputar “alguma coisa a si mesmo em conformidade com o dever”, como também censurar “a si mesmo com alguma coisa contrária ao dever”, ou seja, pelo ato da consciência somos afetados em nosso sentimento moral que por sua vez permite a existência da vida moral.

diferenciando-nos dos outros seres da natureza da qual fazemos parte. Kant escreve: “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” (GMS, AA, 04: 412). Escolhemos e decidimos as nossas máximas de ação, as quais, para serem morais, devem derivar da lei moral, para cujo fim se faz necessária a razão⁷. As máximas de ação são os princípios subjetivos das ações e é somente a partir da ideia da liberdade, isto é, da pressuposição dessa ideia que decorre em nós, a consciência de uma lei da ação, segundo a qual esses princípios subjetivos de nossas ações também têm que ser tomados para valerem objetivamente, isto é, como legislação universal A vontade é definida por Kant como razão prática, em relação à qual ele afirma: “A vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom” (GMS, AA, 04: 412). Bom⁸, no sentido prático, significa aquilo que “determina a vontade mediante as representações da razão, por conseguinte, não em virtude de causas subjetivas, mas objetivamente, isto é, em virtude de razões que são válidas para todo ser racional enquanto tal”(GMS, AA, 04: 413).

Kant nos adverte de que “todos os conceitos morais têm a sua sede e origem na razão, e isso, aliás, tanto na razão humana a mais comum quanto na especulativa em mais alta medida” (GMS, AA, 04: 411). Esses princípios, que para nós devem servir como princípios práticos supremos, não devem ser dependentes da natureza particular da razão humana, mas deduzidos do conceito universal de um ser racional em geral, visto que, na “pureza de sua origem reside a sua dignidade”, assim como a sua validade diz respeito a todo o ser racional em geral (GMS, AA, 04: 411-412). A apresentação da lei moral para nós, seres racionais sensíveis, realiza-se através de um princípio objetivo, e sua relação com a vontade humana estabelece-se em forma de mandamento, cuja fórmula é chamada de imperativo. A palavra imperativo significa um ordenamento e nesse caso é um ordenamento da razão. Kant afirma que “os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação de leis objetivas do querer em geral com a imperfeição subjetiva da vontade

⁷ Kant afirma que “a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade...”(GMS, AA, 04: 396).

⁸ Esse sentido da palavra bom difere da palavra bom, no sentido de agradável que, por sua vez, influi a nossa vontade através da “sensação em virtude de causas puramente subjetivas que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos” (GMS, AA, 04: 413).

deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana” (GMS, AA 04: 414). Desse modo, a vontade humana, devido a sua imperfeição subjetiva, é carente de perfeição e, por conseguinte, representada sob o jugo do dever, visto que o seu *querer* não concorda necessariamente com a lei moral. Nesse sentido Kant escreve: “Todos os imperativos são expressos por um <verbo significando> *dever* e mostram destarte a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por isso segundo sua qualidade subjetiva” (GMS, AA, 04: 413). Entendemos ser importante observar que há uma diferença entre o princípio fundamental da moralidade e o imperativo categórico. Para esse esclarecimento, Guyer, em seu artigo “*The Strategy of Kant’s Groundwork*” cita a explicação de Konrad Cramer que argumenta o seguinte: “o princípio fundamental da moralidade pode ser considerado um princípio *a priori* sintético puro, aplicável para quaisquer e todos os seres racionais, enquanto o imperativo categórico é um princípio *a priori* sintético impuro, a forma em que o princípio fundamental da moralidade apresenta a si mesmo para seres como nós, que empiricamente conhecem a si próprios por ter inclinações e interesses que podem conflitar com a conformidade com o princípio fundamental da moralidade, e assim podem experimentar o princípio fundamental da moralidade como uma obrigação forçada – um imperativo categórico - de uma maneira que seres sem tais incentivos conflitantes não experimentariam”⁹. Os imperativos são fórmulas que determinam a ação “que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de uma maneira qualquer”. Quando a ação for “boa meramente *para outra coisa*, enquanto meio, o imperativo é *hipotético*; se a ela é representada como boa *em si*, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão enquanto princípio da mesma <vontade>, então ele é *categórico*” (GMS, AA, 04: 414). O imperativo é hipotético quando pretendemos concretizar uma intenção que é possível ou real, isto é, representa “a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira).” O imperativo é categórico quando a ação que ele representa é “objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.”(GMS, AA, 4: 414). O imperativo categórico, também denominado por Kant de imperativo da moralidade é definido por ele desse modo: “Ele não concerne à matéria da ação e ao que deve resultar

⁹ GUYER, 2000, p. 218.

dela, à forma e ao princípio do qual ela própria se segue, e o que há de essencialmente bom na mesma consiste na atitude, o resultado podendo ser o que quiser”(GMS, AA, 4: 416). O comportamento do sujeito agente é ordenado imediatamente, sem se basear como condição em qualquer outra intenção que deseja alcançar através desse comportamento.

Por isso, ao contrário do imperativo hipotético, a possibilidade do imperativo categórico será buscada totalmente *a priori*, visto que não é possível apoiar-se em nenhum pressuposto, isto é, não é demonstrável pela experiência. O imperativo categórico é um princípio da vontade, e “só ele tem o teor de uma *lei*¹⁰ prática, todos os outros podendo se chamar, é verdade, *princípios* da vontade, mas não leis” (GMS, AA, 04: 420). O reconhecimento de sua possibilidade é dificultado por se constituir como uma proposição sintética prática *a priori*. Porém, sempre saberei de que se trata no que se refere ao imperativo categórico, enquanto só saberei o que contém o imperativo hipotético “quando a condição me seja dada” (GMS, AA, 04: 420). Mas o que contém o imperativo categórico? Ele contém a lei, a necessidade da máxima¹¹ que deve estar em conformidade com esta lei e a exigência da universalidade a qual é própria de qualquer lei. O fundamento que determina a vontade no imperativo categórico é a própria lei moral, e, quando a vontade é determinada por uma máxima de ação fundamentada em um objeto material, o fim será condicionado à máxima que o agente está se propondo e então o imperativo é hipotético.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, em cuja obra Kant tem o objetivo de estabelecer e fixar o princípio da lei moral e a possibilidade do imperativo categórico, ao tratar do imperativo categórico, formula-o por várias vezes, porém afirma que se trata de um único e mesmo imperativo. Esta afirmação ele faz na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS, AA, 04: 421), antes de expressar a primeira formulação do imperativo categórico, a saber, “o imperativo categórico é um único apenas” e então escreve a fórmula comumente conhecida como a fórmula da lei universal. Reforça, logo em seguida, a idéia de um só imperativo ao escrever:

¹⁰ A lei “é o princípio objetivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer um imperativo” (GMS, AA, 04: 421).

¹¹ A “*maxima* é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do *princípio objetivo*, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito age” (GMS, AA, 04: 421).

Ora, se desse imperativo uno podem ser derivados, como do seu princípio, todos os imperativos do dever, então, ainda que deixemos sem solução <a questão> se o que se denomina dever não seria de todo um conceito vazio, poderemos ao menos indicar o que pensamos por esse conceito e o que ele quer dizer (GMS, AA, 04: 421).

Mais adiante, nesta mesma obra, Kant escreve:

As três maneiras referidas de apresentar o princípio da moralidade são, porém, no fundo, apenas outras tantas fórmulas de exatamente a mesma lei, das quais <cada> uma por si mesma reúne em si as outras. No entanto, há nelas uma diferença que, na verdade, é mais subjetiva do que objetivamente prática, a saber, a fim de aproximar uma idéia da razão à intuição (segundo uma certa analogia) e, desse modo, ao sentimento. (GMS, AA, 04: 436).

Desse modo, somos de parecer que há um único imperativo categórico apresentado por cinco formulações que se destacam, isto é, três fórmulas principais e duas variantes. A apresentação das fórmulas do imperativo categórico, tomamos por empréstimo de Paton, o qual atribui uma numeração para as mesmas, a saber: A Fórmula I ou a Fórmula da Lei Universal; a Fórmula Ia ou a Fórmula da Lei da Natureza; a Fórmula II ou a Fórmula do Fim em si mesmo; a fórmula III ou a fórmula da Autonomia; a fórmula IIIa ou a fórmula do Reino dos Fins¹². Somos de parecer de que se possa considerar o imperativo categórico como único, porque em suas três principais formulações, suas variantes e demais formulações, em todas elas está contido o mesmo, isto é, a lei, a máxima que deve conformar-se com essa lei e a exigência da universalidade dessa lei. Assim sendo, o que é acrescentado não modifica a sua essência.

Entendemos que Kant apresenta o imperativo categórico através de três formulações principais e duas variantes, a saber, a fórmula da lei universal e sua variante, a fórmula da lei da natureza, as quais ele redige

¹² PATON, 1971, p.129.

desse modo: *Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*. Logo depois, Kant escreve que esse imperativo pode exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua ação devesse se tornar por tua vontade, uma lei universal da natureza* (GMS, AA, 04: 421). A segunda formulação é apresentada desse modo: *Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio* (GMS, AA, 04: 429). Antes de expressar a terceira formulação, Kant enfatiza que “o princípio de toda a legislação prática reside *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjetivamente*, porém, reside no fim”; e é o segundo princípio que se ocupa da questão do fim da ação. O sujeito de todos os fins é, portanto, “todo o ser racional como fim em si mesmo”. É a partir de então que Kant formula o terceiro princípio prático da vontade, submetendo-o a ser realizado sob a “condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal”, ou seja, “a idéia da *vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*” (GMS, AA, 04: 431). Kant não apresenta, em forma de imperativo, esta terceira formulação, mas sim em forma de uma idéia e chama esse princípio de autonomia da vontade. Há uma variante dessa terceira formulação, a saber, a fórmula do reino dos fins que Kant apresenta desse modo: “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador de um reino dos fins meramente possível, porque ela comanda categoricamente” (GMS, AA, 04: 439).

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant expressa o imperativo categórico uma única vez, no § 7 sob o título de “**lei fundamental da razão prática pura**” escrevendo: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KpV, AA, 05: 30). Observamos, como Paton já havia feito,¹³ e Valério Rohden reafirma, que, na segunda Crítica Kant destacou a terceira formulação do imperativo categórico, na qual ele ressalta o princípio da autonomia da vontade e a necessidade da universalidade da máxima dessa vontade¹⁴.

A fim de reconhecermos e escolhermos aquilo que é praticamente necessário, a fórmula do imperativo categórico nos serve como instrumento de orientação da nossa vontade no cumprimento da

¹³ PATON, 1971, p. 130.

¹⁴ ROHDEN, 2008, p.10.

lei moral. A seguir, refletiremos sobre a segunda fórmula do imperativo categórico, a qual é de importância central na construção desse trabalho.

1. 2. A fórmula da humanidade

A humanidade é uma das características de nossa existência e, segundo Kant, está presente em todos os seres humanos, constituindo-se como um fim em si mesmo, o que permite que os seres dessa espécie sejam seres morais, para cuja finalidade devem tratar a si mesmos e aos outros, como fins em si, assim como proceder de modo que, na medida do possível, recebam esse mesmo tratamento de todos os outros seres humanos. A fórmula da humanidade é apresentada por Kant deste modo: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (GMS, AA, 04: 429).

Thomas Hill, em seu livro *Dignidade e Razão Prática*, enfatiza que pelo conceito de humanidade Kant quer significar o poder da racionalidade associado ao poder de estabelecer os seus próprios fins. Thomas Hill elaborou uma lista de características do conceito de humanidade, dizendo que a “humanidade inclui a capacidade e disposição para agir segundo princípios e máximas, pelo menos em um sentido amplo, o qual abrange todas as ações pela razão” (GMS, AA, 04: 412). A humanidade inclui também, como ele lembra, “a capacidade e disposição para seguir princípios racionais de prudência e eficiência, isto é, imperativos hipotéticos, pelo menos até esses que não conflitam com os princípios racionais mais rigorosos” (GMS, AA, 04: 414-415). Em terceiro lugar, Thomas Hill menciona o “poder para estabelecer fins, seja qual for”, explicando que “a humanidade é pensada para incluir um tipo de liberdade que reduz a animalidade – habilidade para prever consequências, adotar metas de longo prazo, resistir a tentações imediatas e mesmo para comprometer a nós mesmos a fins para os quais nós não temos desejo sensual” (GMS, AA, 04: 114-116; 04: 446-449). Como quarto item, ele escreve que “a humanidade como natureza racional necessariamente (embora não analiticamente) inclui a aceitação (“legislando para si mesmo”) de certos princípios de conduta incondicionais, isto é, o imperativo categórico, independentemente do medo de punição ou da promessa de uma recompensa” (GMS, AA, 04: 416; 04: 440). Isso implica que qualquer um que tem humanidade tem uma capacidade e disposição para seguir tais princípios; mas, desde que a sua racionalidade pode ser imperfeita ou neutralizada por outras

características, ele tem a possibilidade de nem sempre seguir esses princípios (GMS, AA, 04: 413-414). Como último item dessa lista ele observa que “uma natureza racional abrange a razão teórica, assim como a prática, a humanidade precisa também incluir alguma habilidade para entender o mundo e para a razão abstratamente”¹⁵.

Guyer, no artigo *A forma e a matéria do imperativo categórico*, escreve que o argumento de Kant da primeira para a segunda formulação do imperativo categórico, fundamenta-se na “suposição de que a vontade racional é sempre determinada pela representação de um objeto ou matéria assim como pela forma,” e desse modo, “se a vontade racional é para ser determinada por uma lei verdadeiramente universal, deve ter um objeto necessário em vez de contingente que pode ser realizado somente por ligar-se a essa lei”¹⁶. Esse objeto ou matéria, estabelecido por Kant como o fim da lei moral, é a humanidade como um fim em si mesmo, a qual representa “um valor incondicional e é introduzido no argumento de Kant, como um fim ou objeto da vontade, necessário em vez de contingente, que pode aderir à fórmula da lei racional universal”¹⁷. A introdução da fórmula da humanidade como fim em si mesmo, resulta, segundo Guyer, “de um passo na metafísica, o qual consiste na análise do “conceito da vontade de um ser racional como tal”. Essa análise revela que “A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a *agir em conformidade com a representação de certas leis*”. Essa faculdade só pode ser encontrada em seres racionais, esclarece Kant, em outras palavras, só os seres racionais têm a capacidade para propor-se fins, para realizar suas ações em conformidade com a lei. O *fim (Zweck)* que representa o princípio objetivo da autodeterminação dessa vontade é válido para todos os seres racionais, quando é dado unicamente pela razão (GMS, AA, 4: 427). A humanidade representa o fim necessário que deve ser respeitado nos outros e em nós mesmos, através do cumprimento da lei moral, e constitui-se como o conteúdo presente na formulação do imperativo categórico, que, sem esse componente, restringir-se-ia somente à formalidade das máximas de ação. Kant, ao estabelecer que a humanidade constitui-se como um fim em si mesmo, afirma que esse fim é a matéria de toda a boa vontade. A nossa vontade é só relativamente boa, não absolutamente boa, por isso, na escolha de máximas morais, é preciso “abstrair inteiramente de todo o fim a *ser*

¹⁵ HILL JR., 1992, p. 40-41.

¹⁶ GUYER, 2001, p. 136.

¹⁷ GUYER, 2001, p. 136.

efetuado”, isto é, “o fim terá de ser pensado aqui, não como um fim a ser efetuado, mas, sim, como um fim subsistente por si mesmo, por conseguinte, apenas negativamente, contra o qual não se deve jamais agir, o qual portanto não deve jamais ser *estimado* como um mero meio, mas sempre ao mesmo tempo como fim em todo o querer” (GMS, AA, 04: 437). Esse fim, Kant também o define como “o sujeito de todos os fins possíveis”, o qual representa, por sua vez, “ao mesmo tempo uma possível vontade absolutamente boa” (GMS, AA, 04: 437). Vale lembrar que o ser humano distingue-se de todos os outros seres da natureza porque somente ele possui a capacidade de estabelecer um fim para si mesmo. Kant, ao se referir á segunda formulação do imperativo categórico cita duas formulações consideradas por ele como idênticas, a saber; “Age relativamente a todo o ser racional (a ti mesmo e aos outros) de tal maneira que este valha em tua máxima ao mesmo tempo como fim em si mesmo”, esta formulação seria idêntica a seguinte: “Age segundo uma máxima que contenha em si ao mesmo tempo a sua própria validade universal para todo o ser racional” (GMS, AA, 04: 437-438). Então, Kant explica que o fato de o ser humano usar os meios para qualquer fim, e nessa ação delimitar a “máxima à condição da sua validade universal como lei para todo o sujeito”, é o mesmo que dizer que “o sujeito dos fins, isto é, o ser racional mesmo, não deve jamais ser tomado por fundamento de todas as máximas como um mero meio, mas, sim, como uma suprema condição restritiva no uso de todos os meios, isto é, sempre ao mesmo tempo como fim” (GMS, AA, 04: 438).

Na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Kant também escreve explicitamente que “entre os *habitantes vivos da terra*, o ser humano se diferencia de modo notório de todos os outros seres naturais referindo-se a três disposições que lhe pertencem, a saber: a “disposição *técnica* (mecânica vinculada à consciência) para o manejo das coisas”, a sua “disposição *pragmática* (de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções)” e a “disposição *moral* em seu ser (de agir consigo mesmo e com os demais segundo o princípio da liberdade sob leis)” (Anth, AA, 07: 322). Ele ainda enfatiza que “por si só, cada um desses três níveis já pode diferenciar caracteristicamente o ser humano dos demais habitantes da terra”, com o que entendemos que cada disposição em separado já define a diferença em relação aos outros seres vivos que habitam o planeta terra. (Anth, AA, 07: 322). Outro ponto, segundo Kant, que é característico dos seres humanos, se comparado com “a idéia de possíveis seres racionais sobre a terra em

geral”, é a presença do germe da *discórdia* colocado nele pela natureza que

quis que sua própria razão tirasse dessa *discórdia* a *concordia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na *ideia* o **fim**, embora, de *fato*, aquela primeira (a *discórdia*) seja no plano da natureza, o **meio** de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante **cultura** progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver (Anth, AA, 07: 322).

Faz parte da condição humana, o germe da *discórdia* que, segundo Kant, representa um meio que possibilita alcançar o fim que é representado pela *concordia*.

A humanidade é compreendida como um fim necessariamente presente em todos os seres humanos, isto é, como uma potencialidade que, no entanto necessita ser aperfeiçoada continuamente até o momento derradeiro da vida. Mas também temos em nós a animalidade, embora nossa espécie seja muito mais frágil do que a dos outros animais, visto que uma criança recém nascida não sobrevive sem nenhum cuidado¹⁸. Nesse sentido, Kant escreve em seu livro *Sobre a Pedagogia*, que “um animal é por seu próprio instinto tudo aquilo que pode ser”, o que quer dizer que, através de seu instinto, ele vai encontrar as respostas para as suas necessidades e cuidados que as circunstâncias exigem, enquanto o ser humano precisa “formar por si mesmo o projeto de sua conduta”, para cuja tarefa necessita da razão, embora ao nascer não tenha “a capacidade imediata” de desenvolver esse projeto, motivo pelo qual precisa de cuidados e orientações, às vezes, da proteção de outras pessoas. Os seres humanos nascem, afirma Kant, em um “estado bruto” e a saída desse estado requer esforço, coragem, paciência e persistência, amor e união. Kant afirma: “A espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais que pertencem à humanidade” (Päd, AA, 09: 441). Nessa obra,

¹⁸ Kant explica que por “cuidados entendem-se as preocupações que os pais tomam para impedir que as crianças façam uso nocivo de suas forças. Se, por exemplo, um animal, ao vir ao mundo, gritasse, como fazem os bebês, tornar-se-ia com certeza presa dos lobos e de outros animais selvagens atraídos pelos seus gritos” (Päd, AA, 09: 441)

Kant defende que se faz necessária a disciplina e a instrução¹⁹ para a saída do ser humano da animalidade, visto que é através da disciplina que o ser humano se mantém no seu destino, isto é, na humanidade, resistindo às inclinações animais, tais como não se lançar “ao perigo como um animal feroz, ou como um estúpido”. Kant esclarece que a disciplina é a parte puramente negativa, através da qual se tira do ser humano a selvageria, enquanto “a instrução, pelo contrário, é a parte positiva da educação” (Päd, AA, 09: 442). A disciplina e a instrução constituem os elementos necessários para a formação dos seres humanos, os quais, segundo Kant, necessitam da educação para se tornarem verdadeiros seres humanos. Enquanto “os animais cumprem o seu destino espontaneamente e sem o saber”, os seres humanos precisam tentar conseguir o seu fim, para cujo objetivo necessitam “antes ter dele um conceito”. Esse processo de destinação ou finalidade não diz respeito aos seres humanos no que se refere ao nível individual, mas somente ao nível de espécie (Päd, AA, 09: 443-445). Kant defende que a natureza humana se desenvolve e se aprimora por meio da educação e a esta, considera uma arte, a qual não deve ser mecânica²⁰, mas *raciocinada*, se se pretende que deva “desenvolver a natureza humana de tal modo que esta possa conseguir o seu destino” e afirma inclusive que é através da educação que se “abre a perspectiva para uma futura felicidade da espécie humana” (Päd, AA, 09: 446-447). Para a saída do estado bruto ou animalidade para a humanidade, Kant escreve que há um princípio, o qual todos os que se propõem a trabalhar na arte de educar devem ter ante os seus olhos, a saber: “não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo a idéia de humanidade e da sua inteira destinação” (Päd, AA, 09: 447). Estamos nos referindo ao conceito de educação, em função da saída do ser humano da animalidade para a humanidade e, nesse sentido, ainda queremos enfatizar que Kant escreve que “um dos maiores problemas da educação é o de poder conciliar a submissão ao constrangimento das leis com o exercício da liberdade”. Faz-se necessário o constrangimento, mas harmonizado com o exercício da liberdade que deve resultar na

¹⁹ A instrução também pode ser chamada de cultura. Kant define de brutos aos que não possuem nenhuma espécie de cultura e observa que a sua falta pode ser remediada mais tarde, enquanto a falta de disciplina ou educação, que faz do ser humano um selvagem, constitui-se como “um mal pior”, visto entender que “não se pode abolir o estado selvagem e corrigir um defeito de disciplina” (Päd, AA, 09: 444).

²⁰ Kant esclarece que a educação só deve ser mecânica “em certas oportunidades, em que aprendemos por experiência se uma coisa é prejudicial ou útil ao homem” (Päd, AA, 09: 447).

capacidade de cada qual dirigir “corretamente a sua liberdade” e respeitar a liberdade de outrem, isto é, habituar-se “a suportar que a sua liberdade seja submetida ao constrangimento de outrem” (Päd, AA, 09: 453). Kant assim escreve na *Doutrina da Virtude*:

É para o homem um dever progredir cada vez mais desde a incultura de sua natureza, desde a animalidade (quoad actum) para a humanidade, que é a única pela qual ele é capaz de propor-se fins; suprir sua ignorância por instrução e corrigir seus erros; e isto não só lhe aconselha a razão prática técnica para seus diferentes propósitos (de habilidade), mas lhe *ordena* absolutamente a razão prática moral e converte este fim em um dever seu, para que seja digno da humanidade que habita nele (MS, AA, 06:387).

A presença da humanidade em nós habilita-nos para a correção de nossos erros, assim como para galgarmos os degraus do saber e, nessa medida, sairmos da ignorância, contudo, é preciso esforço para tomar essas atitudes e efetuar essas ações. A humanidade presente como potencialidade em todos os seres racionais sensíveis requer, no entanto, a cooperação ativa de cada qual, no sentido de se fazer digno da mesma. Para essa construção, não podemos prescindir do estabelecimento da relação para conosco e nossa relação com os outros, visto que desenvolvemos a humanidade presente em nossa pessoa, especialmente através da relação com os outros seres humanos. Porém, a nossa relação com os demais seres irracionais e coisas também nos ajuda nesse sentido, desde que o nosso tratamento para com estes seres e coisas for de respeito e cuidado.

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant faz referência a um velho cavalo e a um velho cachorro (MS, AA, 06: 443) que serviram, através de seu trabalho, durante anos ao seu dono, e, ao se tornarem velhos e sem condições de trabalhar, necessitam de atenção, cuidados e proteção, cuja obrigação cabe ao seu dono. Essa atitude requerida do dono, em relação ao seu cavalo ou cachorro ajuda-o no exercício da moralidade. Assim também, a nossa atitude em relação às coisas que não nos servem mais não deve ser de destruição, visto que estas podem tornar-se úteis para alguém. Kant entende que a atitude que temos em relação às coisas e aos animais influencia na nossa vida moral. Desse modo, podemos afirmar que, ao construirmos a nossa humanidade, necessitamos do

respeito²¹ de nossa pessoa para conosco mesmo e para com os outros seres racionais e dos outros para conosco, como também de cuidados em relação aos seres irracionais, inclusive às coisas. É necessário esclarecer que o respeito é um sentimento que só pode ser dirigido às pessoas, visto que as coisas podem despertar em nós a inclinação, e os animais, tais como um cavalo, um gato, um cachorro, podem até despertar o amor ou o medo. Em relação ao mar, a um vulcão, podemos também sentir medo. Kant explica que, por certas coisas ou fenômenos da natureza, podemos sentir admiração ou assombro (quando o sentimento está ligado ao afeto). Esses sentimentos aproximam-se do sentimento do respeito. Embora o respeito é devido aos seres humanos, estes nem sempre se constituem como objetos do mesmo. Podem ser também objetos de medo, admiração e assombro. Kant cita as palavras de **Fontenelle** :

Diante de um nobre eu me curvo, mas meu espírito não se curva. Eu posso acrescentar: diante de um homem humilde e cidadão comum, no qual percebo uma integridade de caráter numa medida tal como não sou consciente em relação a mim mesmo, **meu espírito se curva**, quer eu queira, quer não, e ainda mantenho a cabeça erguida a ponto de não lhe deixar despercebida minha preeminência (KpV, AA, 05: 76).

Nesse caso, estaríamos diante de uma pessoa, cujo exemplo nos mostra o cumprimento da lei moral em sua ação, como escreve Kant, o

²¹ Na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, em uma nota sobre o respeito, Kant escreve o seguinte: “Poderiam objetar-me que eu, por trás da palavra respeito, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém embora o respeito seja um sentimento que se *produz por si mesmo* através de um conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimento do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o como 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*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao amor próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O *objeto* de respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer aquela lei que nos impomos à nós mesmos, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhes subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação...” (GMS, AA, 04: 401).

cumprimento ou a **praticabilidade** da lei “veja provada ante meus olhos pelo ato”. Ao comparar a conduta dessa pessoa com a minha, sinto-me aniquilada em minha presunção e se tenho consciência de que possuo o mesmo grau de integridade em mim mesmo, ainda assim permanece o respeito pela outra pessoa, porque “a lei tornada intuível mediante um exemplo, aniquila sempre meu orgulho, para o qual a pessoa que vejo ante mim-, e cuja impureza, que sempre se possa ainda atribuir-lhe, não me é tão conhecida como a minha a mim-, que, portanto, me aparece em uma luz mais pura, fornece um padrão de medida (KpV, AA, 05: 76-77).

No trecho da *Metafísica dos Costumes*, acima citado, Kant esclarece que a superação da ignorância através da instrução e a correção dos erros, que certamente se realiza por meio da educação, é um dever que nos é conferido pela razão prática, mas também é uma exigência da razão instrumental para a saída do estado de animalidade. Assim sendo, a saída do ser humano desse estado de animalidade para a humanidade realiza-se, não somente pela efetivação do imperativo hipotético, mas também pela prática do imperativo categórico. A contínua tentativa da vivência do imperativo categórico é importante e necessária para o cultivo da dignidade da humanidade que se concretiza entre as pessoas através de uma relação recíproca de respeito. É justamente através do exercício da razão prático-moral que nos tornamos dignos da humanidade presente em nós. Sobre isso, Kant escreve o que segue:

A humanidade mesma é uma dignidade; porque o homem não pode ser utilizado unicamente como meio por nenhum homem (nem por outros, nem sequer por si mesmo), mas sempre por sua vez como fim, e nisto consiste precisamente sua dignidade (a personalidade), em virtude da qual se eleva sobre todos os demais seres do mundo que não são homens e sim que podem utilizar-se, por conseguinte, se eleva sobre todas as coisas. Assim, pois, de igual modo que ele não pode auto alienar-se por nenhum preço (o qual se oporia ao dever da auto estima), tampouco pode agir contra a auto estima dos demais como homens, que é igualmente necessária; isto é, que é obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os demais homens, com o qual reside nele um dever que se refere ao respeito

que se há de professar necessariamente a qualquer outro homem (MS, AA, 06: 462).

O ser humano deve respeito à sua própria pessoa e à pessoa de todos os outros seres humanos. Assim sendo, para que a humanidade, presente nos seres humanos, seja preservada, faz-se necessária a auto estima em relação a sua própria pessoa e em relação à pessoa de todos os outros. Todos os seres racionais sensíveis devem tratar, portanto, uns aos outros, como fins em si mesmos, porque cada qual se constitui como um fim em si mesmo. Desse modo, nem mesmo Deus pode tratar o ser humano como um simples meio, em relação a que Kant escreve:

O fato de que, na ordem dos fins, o homem (e com ele todo o ente racional) seja **fim em si mesmo**, isto é, jamais possa ser usado por alguém (nem mesmo por Deus) simplesmente como meio, sem que ele mesmo seja com isso ao mesmo tempo fim, que, portanto, a **humanidade** em nossa pessoa tenha de ser a nós mesmos **santa**, segue-se doravante por si, porque ele é o **sujeito da lei moral**, por conseguinte daquilo que é em si santo, somente em vista do qual e também em concordância com o qual algo pode em geral ser denominado santo. Pois esta lei moral funda-se sobre a autonomia de sua vontade, como uma vontade livre que, de acordo com suas leis universais, necessariamente tem de ao mesmo tempo poder **concordar** com aquilo ao qual deve **submeter-se** (KpV, AA, 05: 131).

A autonomia da vontade significa que temos uma vontade livre, isto é, não somos previamente determinados. Dessa forma, somos nós mesmos os sujeitos de nossa história, responsáveis por nossas atitudes e ações, incumbidos desse modo, pela construção e direção de nossa história pessoal. No entanto, ainda que seja nossa a responsabilidade pela construção e direção de nossa vida, esta só se realiza através de uma relação com outros seres humanos, visto que a vivência da moralidade só se efetua na vida humana, não de modo passivo, mas ativo, pelo enfrentamento de uma luta constante contra os obstáculos que se interpõem entre a vontade de seguir a lei moral e as inclinações, necessidades e desejos presentes em nossa natureza humana.

Kant afirma na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que “a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto, a moralidade e a humanidade, enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade” (GMS, AA, 4: 435). Através da razão, o ser humano relaciona “cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos”, não motivado por “qualquer móbil prático ou de qualquer vantagem futura”, mas motivado pela ideia da *dignidade* de um ser racional ao obedecer a lei moral, a qual “ele mesmo simultaneamente se dá” (GMS, AA, 4: 434). Para ajudar a esclarecer o sentido do conceito de dignidade podemos ler o seguinte: “No reino dos fins tudo tem ou bem um *preço* ou bem uma *dignidade*. O que tem preço, em seu lugar também se pode pôr outra coisa, enquanto *equivalente*; mas o que se eleva acima de todo preço, não permitindo, por conseguinte, qualquer equivalente, tem uma dignidade” (GMS, AA, 04: 434). Aquilo que tem um preço pode referir-se a um *preço venal* ou a um *preço de afeição ou de sentimento* (*Affektionspreis*). O primeiro se “relaciona com as inclinações e necessidades humanas em geral”; o segundo conforma-se a um certo gosto, embora não pressuponha uma necessidade, ou seja, é “um comprazimento com o mero jogo sem visar fins das forças de nosso ânimo”. As coisas para as quais se pode designar um preço têm um valor relativo, porém aquilo que “constitui a condição sob a qual apenas algo pode ser um fim em si não tem meramente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, *dignidade*. (GMS, AA, 04: 435). O ser humano, desse modo, constitui-se como fim em si mesmo o que faz com que seu valor seja intrínseco e lhe confere dignidade. Portanto, a dignidade pertence à humanidade.

Kant, ao escrever na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que “o homem - e de modo geral todo o ser racional - *existe* como fim em si mesmo, não meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer, mas tem de ser considerado em todas as suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo quanto a outros”, (GMS, AA, 04: 428) coloca o ser racional como possuidor de um valor incondicional, o que significa que seu valor é absoluto, isto é, não dependente das situações contingentes que o afetam e das ações que executa. Classifica todos os seres irracionais, “cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza”, de *coisas*, conferindo a estas um valor relativo, o que faz com que sejam

tratadas como simples meios para algum fim. Aos seres racionais chama de *peessoas*, porque representam em sua natureza fins em si mesmos, o que significa que jamais devem ser usados como simples meios, mas sempre, ao mesmo tempo, como fins em si mesmos. Os animais irracionais e as coisas, segundo Kant têm valor relativo e, por isso, podem ser usados, isto é, servir como meios para os fins estabelecidos pelos seres humanos, mas não significa que podem ser maltratados quando se tratar de seres vivos, ou mal usados e desperdiçados quando se tratar das coisas, como já vimos anteriormente. Os animais irracionais, Kant não os considera como seres que se podem pensar como fins em si mesmos, mas entende que nós, como seres racionais sensíveis que somos, temos o dever de cuidar deles e evitar com que sofram, fazendo tudo o que estiver ao nosso alcance para deixá-los bem, embora possamos usá-los. Ser um ser que não se pode pensar como fim em si mesmo, significa ser alguém que não tem consciência da lei moral, e a moralidade consiste na relação de toda a ação com a legislação que brota de sua vontade, que “*pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*” (GMS, AA, 04: 434). Poder considerar-se pela capacidade de escolha de suas máximas de ação, conformando-as com a lei moral e participando desse modo da legislação universal, é uma faculdade atribuída aos seres humanos, mas não aos animais. Queremos mais uma vez destacar que, no entendimento de Kant, tanto os animais irracionais quanto as coisas representam meios para ajudar o ser humano em sua perfeição moral. E se representam meios para o ser humano se aperfeiçoar moralmente, podem também representar o contrário, se as máximas de ação forem contrárias à lei moral.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant enumera alguns deveres que, segundo ele, seguem uma divisão habitual, a saber: “deveres para conosco mesmos e deveres para com os outros, em deveres perfeitos e imperfeitos”, e esclarece em nota que fará uma classificação dos deveres em uma futura *Metafísica dos Costumes*. Esses deveres, ora referidos, Kant os utiliza para ordenar os seus exemplos no que diz respeito “à natureza da obrigação (não ao objeto da sua ação)”, os quais dependem todos totalmente “do mesmo princípio único”, isto é, do princípio da moralidade (GMS, AA, 4: 424). Com os exemplos, Kant pretende distinguir esses tipos de deveres, isto é, os deveres perfeitos entendidos como restritos ou de omissão, que proíbem ou proíbem formas específicas de conduta, para os quais somos obrigados, segundo a lei moral e os deveres imperfeitos entendidos como deveres amplos ou

deveres de comissão ou incumbência, que prescrevem uma política geral de conduta, sem detalhar as ações específicas requeridas para a realização desses deveres. Kant ainda objetiva estabelecer a diferença entre os deveres para conosco mesmos e os deveres para com os outros. Desse modo, ele faz uma reflexão sobre o conteúdo da fórmula da humanidade: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*” (MS, AA, 04: 429), retomando os quatro exemplos referidos e abordando os mesmos deveres, agora em relação à fórmula da humanidade. Vejamos então: O primeiro exemplo trata do conceito de dever necessário para consigo mesmo em relação à conservação da sua própria vida. Kant questiona em que medida o ser humano teria direito de suicidar-se caso se encontrasse em uma situação penosa e, se agindo desse modo, a sua ação estaria “de acordo com a idéia da *humanidade como fim em si mesma*”. A resposta para essa questão é que o suicídio representa uma ação que fere o respeito à humanidade presente no ser humano, o qual estaria fazendo uso de sua pessoa como simples meio ou como uma coisa, desconsiderando-o como fim em si mesmo. Na *Doutrina da Virtude*, Kant esclarece que, ao se suicidar, o ser humano comete um delito contra a sua própria pessoa e, no caso de uma mulher grávida, contra si mesma e contra outra pessoa, àquela que está sendo gestada. Além disso, o suicídio é considerado uma transgressão para com outros seres humanos, como, por exemplo, de “um dos esposos para com o outro, dos pais para com os filhos, do súdito para com a autoridade ou seus concidadãos, finalmente também para com Deus, porque o homem abandona o posto que nos há confiado no mundo, sem estar chamado a ele” (MS, AA, 06: 422). Desse modo, Kant, no que se refere ao suicídio, é de entendimento contrário ao dos estóicos que consideram “um privilégio de sua personalidade (do sábio) sair da vida (como de uma casa em chamas) voluntariamente, com a alma tranqüila, sem estar pressionado pelo mal presente ou previsível: sendo assim que não pode servir para nada mais na vida” (MS, AA, 06: 422). Para Kant, o homem enquanto vive tem deveres em relação aos quais ele é responsável e não tem o direito de alienar-se dos mesmos. A ação do suicídio retiraria o ser humano de todas as suas responsabilidades, visto que representa a destruição do sujeito da moralidade em sua própria pessoa. A moralidade tem o seu fim representado em si mesmo, porém é na existência do ser humano que se apresenta a possibilidade de sua realização. “Por conseguinte, dispor de si mesmo como um simples meio para qualquer fim supõem desvirtuar a

humanidade em sua própria pessoa (homo noumenon), para a qual, no entanto, foi encomendada a conservação do homem (homo phaenomenon)” (MS, AA, 06: 423). Kant atribui ao homem noumênico um valor superior ao do homem fenomênico, visto que a conservação do segundo está sob os cuidados do primeiro, ainda que a constituição da pessoa humana seja composta pelos dois. No entanto, compomos um todo e somos o que somos em função desse todo.

É importante salientar que, desde a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant já se declara contrário ao suicídio parcial, ou seja, à mutilação ou degradação do próprio corpo, voltando a enfatizar essa ideia na *Doutrina da Virtude*, colocando-se contra o comércio de órgãos do corpo humano, como, por exemplo, “dar ou vender um dente para implantá-lo na mandíbula de outro, ou deixar-se castrar para poder viver com maior comodidade como cantante”, porém, esclarece que quando há necessidade de amputar um órgão porque está necrosado ou ameaça necrose, colocando a vida humana em risco, a amputação não representa um crime contra a própria pessoa. O corte de cabelo, por não ser um órgão, pode ser efetuado desde que não seja acompanhado da “ganância exterior” (MS, AA, 06: 4230).

O segundo exemplo refere-se ao dever necessário ou estrito para com as outras pessoas, exemplificado pela promessa mentirosa, em cuja situação alguém tem a clara intenção de enganar a outrem, assim como acontece no exemplo escrito por Kant, quando alguém pede dinheiro emprestado de outro, prometendo que vai devolvê-lo, ainda que saiba não ter nenhuma condição para honrar a sua palavra. O ser humano que faz a promessa reconhece em seu íntimo, que quer servir-se do outro como simples meio, sem considerá-lo ao mesmo tempo como fim em si mesmo. Quando alguém pede dinheiro emprestado a outra pessoa e sabe que não irá devolvê-lo, estará se apropriando do que não lhe pertence e fazendo uso dessa pessoa como simples meio para seus fins pessoais, agindo sem responsabilidade, lesando a humanidade do outro, por não respeitá-lo como fim nele mesmo, não lhe permitindo a oportunidade de escolha, nem em relação ao modo de agir, nem ao fim produzido por esta ação. Na *Doutrina da Virtude* ao tratar dos deveres para consigo mesmo, Kant explica que através da mentira o ser humano rejeita e destrói a dignidade presente em sua pessoa. Podemos ler o que ele escreve:

“Um ser humano que não crê ele mesmo no que diz a outro (embora se refira a uma pessoa

meramente ideal) tem um valor todavia menor do que se fosse simplesmente uma coisa; porque sendo uma coisa, por ser algo real e dado, alguém pode servir-se de sua condição para algum proveito; mas comunicar a outro os próprios pensamentos através de palavras que contém (intencionalmente) o contrário do que pensa o comunicador, constitui-se como um fim oposto à finalidade natural de sua faculdade de comunicar seus pensamentos, portanto constitui uma renúncia a sua personalidade e significa que ele, o comunicador, é uma simples aparência enganosa de um ser humano, não um ser humano mesmo.” (MS, AA, 06: 429)

Kant explica que a mentira degrada a dignidade da humanidade da pessoa que faz uso da mesma, não necessitando ser prejudicial aos outros, para que seja considerada reprovável. Porém, a partir do momento que prejudica os outros, viola o direito destes. Em seu entendimento, a mentira é reprovável em si mesma, independente de prejudicar ou não a alguém e o argumento principal da citação acima é que aquele que comunica uma mentira “é uma simples aparência enganosa de um ser humano, não um ser humano mesmo”, o que quer dizer que nessas circunstâncias o ser humano só aparece como um ser humano, mas é somente uma ilusão.

É importante enfatizar que a mentira, segundo Kant, é reprovável inclusive quando objetiva um fim bem intencionado, isto é, não visa um interesse pessoal egoísta, muito pelo contrário, visa poupar ou minimizar o sofrimento a uma outra pessoa, porque o problema se encontra na forma de perseguir esse fim que constitui “um crime do ser humano contra sua própria pessoa e uma indignidade que o faz desprezível aos seus próprios olhos” (MS, AA, 06: 430), pois ele mesmo não acredita no que suas palavras proferem e está consciente de que o outro está sendo enganado. Ao optarmos pela ação da mentira, não respeitamos a dignidade presente em nossa própria pessoa, nem a que está na pessoa do outro e impedimos a construção de uma relação de reciprocidade, visto que esta relação requer um agir transparente e um estar de comum acordo consigo mesmo, onde somente a verdade pode ser acolhida. Nessa situação, fica evidente, como escreve Kant, “que o violador dos direitos dos homens tenciona servir-se das pessoas dos outros, simplesmente como meios, sem considerar que eles, 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 ação” (GMS, AA, 04: 430). As relações de reciprocidade exigem o cultivo do respeito, do amor mútuo e igual, cujas características geralmente são possíveis de ser encontradas em pessoas adultas.

O terceiro exemplo refere-se ao “dever contingente (meritório) para consigo mesmo” através do qual Kant explica não ser suficiente que “a ação não esteja em contradição com a humanidade na nossa pessoa como fim em si, é preciso que *concorde com ela*” (GMS, AA, 04: 430). Aqui, Kant aborda o aspecto negativo e positivo da fórmula da humanidade, a saber; que se não fazemos mal a nossa humanidade ou à humanidade dos outros, não prejudicaremos a *conservação* da humanidade como fim em si, esse seria o aspecto negativo da fórmula. Todavia, Kant afirma que não ferir a humanidade não é suficiente, sendo necessário, então, que promovamos as disposições da humanidade como fim para que haja uma maior perfeição que pertence ao “fim da natureza a respeito da humanidade na nossa pessoa”. Este é o aspecto positivo da fórmula da humanidade.

O quarto exemplo versa sobre o dever meritório para com outrem, no que se refere à busca da felicidade pessoal, a qual é um fim natural buscado por todos os seres humanos. Nesse exemplo, novamente, temos presente a concordância positiva e negativa da fórmula da humanidade, pois, afirma Kant, que a humanidade não se destruiria se não contribuíssemos com a felicidade dos outros, desde que também não lhe provocássemos mal nenhum. Essa parte refere-se à concordância negativa da fórmula. Para praticarmos a concordância positiva, teríamos que contribuir, na medida de nossas possibilidades, no auxílio da busca dos fins de outros, nossos semelhantes. Nesse sentido, Kant escreve: “...se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível os meus, para aquela ideia poder exercer em mim toda a sua eficácia” (GMS, AA, 04: 430). Nos dois últimos exemplos, a ação não estaria em conflito com a humanidade, mas falharia por não se harmonizar com ela.

A fim de melhor entendermos o significado do conceito de humanidade, vamos também analisar o que Kant escreve em seu livro *A Religião nos Limites da Simples Razão*: sobre a Disposição Originária para o Bem na Natureza Humana. Ao se referir a essa disposição originária, ele escreve que em relação a seu fim ela pode ser reduzida a “três classes como elementos da determinação do homem”, a saber; “1)

A disposição para a *animalidade* do homem como ser vivo; 2) A sua disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e racional; 3) A disposição para a sua personalidade, como ser racional e, simultaneamente, susceptível de imputação”.(RGV, AA, 06: 26). É interessante observarmos que a segunda formulação do imperativo categórico, nesse contexto, não se refere à personalidade do ser humano, mas à sua humanidade.

A disposição para a animalidade no homem refere-se ao amor de si concernente ao físico e simplesmente mecânico, sem necessitar da razão. Sua função é tríplice, a saber: objetiva a auto preservação; “a propagação da espécie por meio do impulso ao sexo e à conservação do que é gerado pela mescla com o mesmo”; como também visa “a convivência do homem em comunidade, isto é, o impulso à sociedade”. Com base nessa disposição, o ser humano pode desenvolver vícios, tais como os “vícios da *brutalidade* da natureza” que em seu grau mais desvirtuado do fim natural apresentam-se como vícios bestiais, os quais seriam os vícios da gula, da luxúria e da selvagem ausência da lei na inter-relação humana (RGV, AA 06: 26-27).

A disposição para a humanidade diz respeito ao amor de si, físico, mas já se comparando com outros seus semelhantes, no sentido de “se julgar ditoso ou desditoso”. Para tal comparação necessita-se a razão. O amor de si traz consigo “a inclinação para obter para si um valor na opinião dos outros; e originalmente, está claro, apenas o da igualdade”, o que significa que não se deve “conceder a ninguém superioridade sobre si”. Como somos seres limitados, acompanha-nos o receio da aspiração dos outros pela superioridade em relação aos seus semelhantes e, portanto, em relação a nós também. Portanto, com base nessa afirmação, inferimos que nós também podemos incorrer no desejo injusto de adquirir, para nós, essa superioridade sobre os outros. Nesse estado de conflitos inter-pessoais, gerada pela competição apreensiva de outros, em vista de uma superioridade que nos é odiosa e não da “natureza como de sua raiz”, faz-se presente a inveja e a rivalidade, como também podem implantar-se os maiores vícios de hostilidades secretas ou abertas contra os que nos parecem estranhos. Esses vícios demonstram a insegurança e representam meios de precaução para consigo. São igualmente denominados vícios da cultura, os quais resultam das relações humanas estabelecidas no convívio social. Em seu mais alto grau de malignidade, nesse caso, a idéia de uma máxima do mal que ultrapassa a humanidade, por exemplo, na inveja, na ingratidão,

na alegria malvada, etc., chamam-se vícios diabólicos (RGV, AA, 06: 27).

Entendemos ser importante fazermos uma breve reflexão no que se refere ao princípio do amor de si, que é também definido por Kant como aquele em que a felicidade é o fundamento determinante supremo do arbítrio. A felicidade, por sua vez, é “a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência” (KpV, AA, 05: 22). O princípio do amor de si está, portanto, em contínua busca da felicidade pessoal, isto é, suas máximas de ação fundamentam-se em bases empíricas, cujo objetivo de realização pressupõe “um **objeto** (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade”. Todos os princípios assim fundamentados, “não podem fornecer nenhuma lei prática e são em “seu conjunto empíricos” ((KpV, AA, 05: 20-21). Kant, ainda na *Crítica da Razão Prática*, estabelece uma diferença entre o amor próprio e a presunção (Eigendünkel)²² afirmando o seguinte:

Todas as inclinações em conjunto (que certamente podem ser também compreendidas em um razoável sistema e cuja satisfação chama-se então felicidade própria) constituem o **solipsismo** <Selbstsucht> (*solipsismus*). Este consiste ou no solipsismo do **amor de si**, como uma **benevolência** para consigo mesmo sobre todas as coisas (*philautia*), ou no solipsismo da **complacência** em si mesmo (*arrogantia*). Aquele se chama especialmente **amor próprio** e este, **presunção** (KpV, AA, 05:73).

Faz parte da natureza humana o cultivo do amor próprio (*Eigenliebe*) e a busca da felicidade pessoal. Kant não é favorável a que seja extirpado esse tipo de amor de nossa natureza. Porém, faz-se necessário que fique delimitado a uma certa condição, caso se pretenda viver em harmonia em meio a todas as inclinações, necessidades e desejos fomentados por esse amor próprio. Nesse sentido Kant escreve:

²² Valério Rohden em sua tradução da *Crítica da Razão Prática* na nota 133 esclarece que “Selbstsucht (subst. fem.)” equivale hoje a egoísmo e interesse privado, mas Kant identificou o termo a forma prática de solipsismo, que antecedeu em um século a concepção do solipsismo teórico. Eigendünkel, aqui traduzido por “presunção”, foi entendido por Kant como sinônimo de “arrogância”. Ver *Crítica da Razão Prática* traduzida por Valério Rohden, nota 133 (nota do tradutor).

A razão prática pura apenas causa **dano** ao amor próprio na medida em que ela o limita – enquanto natural e ativo em nós ainda antes da lei moral – apenas à condição da concordância com esta lei, em cujo caso ele denomina-se **amor de si racional**. Mas ela com certeza **abate** a presunção, na medida em que todas as exigências de auto estima que precedem a concordância com a lei moral são nulas e totalmente ilegítimas, na medida precisamente em que a certeza de uma disposição que concorda com que essa lei é a primeira condição de todo o valor da pessoa..., e toda a impertinência ante a mesma é falsa e contrária à lei (KpV, AA, 05: 73).

O amor de si racional é o amor que deve ser cultivado por nossa própria pessoa, mas de acordo com a lei moral, isto é, os meios pelos quais buscamos a nossa felicidade pessoal não devem prejudicar, nem a nós mesmos e nem a qualquer outra pessoa. Desse modo, a única condição que apresenta possibilidades de harmonizar o amor de si com a lei moral, é o que Kant denomina de amor de si racional, para cuja definição ele desenvolve um entendimento mais claro na *Metafísica dos Costumes*, como afirma Valério Rohden.²³ Kant escreve na *Metafísica dos Costumes*:

Chamamos *modéstia* para a moderação nas pretensões em geral, isto é, para a restrição voluntária do amor a si mesmo que faz um homem ao ter em conta o amor a si mesmo alheio, à falta desta *moderação* (imodéstia) no que se refere para a exigência de ser amado por outros se chama *amor próprio* (*philautia*). Mas, a falta de modéstia na exigência de ser r e s p e i t a d o por outros é a (*arrogância*). Portanto, o respeito que tenho por outros ou que outro pode exigir-me (*observantia aliis praestanda*) é o reconhecimento de uma *dignidade* (*dignitas*) em outros homens, isto é, o reconhecimento de um valor que carece de preço, de equivalente, pelo que o objeto valorado (*aestimii*) pudesse trocar-se. – Depreciar

²³ Ver *Crítica da Razão Prática* traduzida por Valério Rohden, nota 133 (nota do tradutor).

consiste em julgar que uma coisa carece de valor (MC, AA, 06: 462).

Para o exercício da prática do amor de si racional, faz-se necessária a disposição para a humanidade, isto é, todos, inclusive nós mesmos, devemos ser considerados como fins em si mesmos, nunca somente como meios, na busca da realização dos fins que cada qual se propõe.

A disposição para a personalidade, como o terceiro ponto da disposição originária para o bem na natureza humana, refere-se à “susceptibilidade da reverência pela lei moral *como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio*”²⁴ (RGV, AA, 06:27). Essa susceptibilidade da reverência pela lei moral significa o sentimento moral que não se constitui por si só como um fim da disposição natural, mas só a partir do momento que é móbil do arbítrio, isto é, quando o arbítrio o toma em sua máxima. Para tal fim, o arbítrio apresenta a propriedade de um caráter bom. O caráter do livre arbítrio é adquirido, mas para adquiri-lo, afirma Kant, deve estar “presente na nossa natureza uma disposição em que absolutamente nada de mau se pode acrescentar” (RGV, AA, 06: 27-28). Kant afirma que a disposição para a personalidade não pode ser entendida como “mera ideia da lei moral como o respeito dela inseparável”, mas isso significa “a própria personalidade (a ideia da humanidade de modo plenamente intelectual)” (RGV, AA, 06: 27-28). No entanto, é chamado de disposição por causa do fundamento subjetivo através do qual admitimos em nossas máximas a reverência como incentivo.

Na *Crítica da Razão Prática*, Kant ao se referir-se à personalidade escreve o seguinte:

a personalidade é aquilo que eleva o homem sobre si mesmo (como parte do mundo sensorial), que o conecta a uma ordem de coisas que só o entendimento pode pensar e que ao mesmo tempo tem sob si o inteiro mundo sensorial, e com ele a

²⁴ O nosso arbítrio é determinado pela consciência da lei moral que é um mandamento incondicionado para nós. A consciência da lei moral precede em nós a ideia da liberdade – essa consciência traz consigo a faculdade de poder vencer a todos os motivos que nos incitam à transgressão, para cuja finalidade temos que ter um firme propósito, o qual nos é ordenado incondicionalmente para o dever. Na realização da ação por dever da lei moral o sujeito agente deve ter em seu poder, no instante do acontecer, a liberdade de escolha em relação a seguir a lei no cumprimento da ação ou fazer o seu contrário.

existência empiricamente determinável do homem no tempo, bem como a totalidade completa dos fins (a qual unicamente é adequada a leis práticas incondicionadas como a lei moral)”(KpV, AA, 05: 154-155).

A personalidade também é definida como a “liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como faculdade de um ente submetido a leis peculiares, a saber, leis práticas puras dadas por sua própria razão; portanto, a pessoa enquanto pertencente ao mundo sensorial está submetida a sua própria personalidade, na medida em que ela pertence ao mesmo tempo ao mundo inteligível; não é de surpreender, então, que o homem enquanto pertencente a ambos os mundos, tenha de considerar seu próprio ente, em relação a sua segunda e mais alta destinação, com veneração e as leis da mesma com o máximo respeito (KpV, AA 05: 155).

Nas três disposições, no que se refere às condições da sua possibilidade, constata-se que a primeira “não tem por raiz, razão alguma, a segunda tem, decerto, por raiz, a razão prática, mas a serviço apenas de outros móveis; só a terceira tem como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionalmente legisladora” (RGV, AA, 06: 28).

Essas disposições no ser humano, Kant as entende como originárias porque pertencem à possibilidade de sua natureza de modo necessário e não contingente. Isso significa que o ser humano se constitui como tal, por causa dessas disposições para o bem, em outras palavras, elas fomentam o seguimento do bem, ou seja, não são somente negativamente boas. O ser humano pode até agir contra a disposição à animalidade e à humanidade, porém não pode extirpá-las. A disposição de um ser para algo refere-se às “partes constituintes para ele, requeridas como também as formas da sua conexão para ser semelhante ser” (RGV, AA, 06: 28). As duas primeiras predisposições, portanto, embora possam ser usadas contra si mesmas, isto é, contra os fins da humanidade, ainda assim Kant enfatiza que são boas, isto é *predisposições para o bem*, não simplesmente “no sentido fraco e negativo, mas são boas no sentido forte e positivo”. Nesse sentido, Allisson,²⁵ em seu artigo *Radical Evil* deixa claro, que as duas primeiras pré-disposições aqui referidas, constituem-se como fonte de obrigação

²⁵ ALLISON, 1995, p. 149.

moral., isto é, a animalidade e a humanidade, são pré-disposições para o bem.

A disposição para a personalidade, Kant explica em nota que não pode ser entendida como contida já na disposição para a humanidade, por isso ela se constitui como uma disposição particular. Ainda esclarece que não basta sermos seres racionais, isto é, possuímos razão para determinarmos o arbítrio de modo incondicional, “mediante a simples representação da qualificação das suas máximas para a legislação universal e, por isso, de ser por si própria, prática...” Kant novamente afirma que a lei moral está dada em nós e, se assim não fosse, “não a extrairíamos subtilizando, mediante razão alguma, nem pelo palavreado a imporíamos ao arbítrio”. No entanto, mesmo que a lei moral seja dada em nós, isto é, que estejamos conscientes da mesma, a nossa razão não é por si só prática, ou seja, para a realização de uma ação moral, o ser humano costumeiramente necessita empenhar esforço para que esta se concretize. Nesse sentido, Kant escreve:

O mais racional de todos os seres do mundo poderia necessitar sempre de certos motivos impulsores que provêm dos objetos da inclinação para determinar o seu arbítrio, e empregar para tal a reflexão mais radical, tanto no tocante à maior soma de motivos impulsores, como também ao meio de assim alcançar o fim determinado, sem sequer presentir a possibilidade de algo como a lei moral que absolutamente ordena, a qual se anuncia como ela própria motivo impulsor e, decerto, o supremo (RGV, AA, 06: (32).

Ainda nessa nota, Kant enfatiza que nossa consciência da independência do nosso arbítrio, em relação a determinação por quaisquer outros motivos impulsores, como também no que se refere à imputabilidade de todas ações devemos à lei moral em nós.

Vimos anteriormente que, quando Kant escreve sobre o suicídio condenando-o, enfatiza que a humanidade é parte constituída de nosso mundo noumênico, ou seja, da nossa personalidade noumenal e a ela cabe preservar o aspecto fenomênico, isto é, a conservação do ser humano, visto que promover a morte destrói o sujeito da moralidade e com ela acaba com a moralidade no mundo, pois a existência desta se concretiza nas relações humanas (MS, AA, 06: 423). Kant aqui distingue a nossa personalidade noumênica da fenomênica, o que

implica que nossas habilidades físicas não fazem parte da humanidade, mas, como observa Thomas Hill, em outros momentos ele afirma que o desenvolvimento dos talentos não é entendido como promotor da humanidade, porém deve ser feito para fazer-nos dignos da humanidade.

Kant também afirma, na *Doutrina da Virtude*, que a humanidade da pessoa continua presente nela, mesmo se ela dela abusar, violar, rejeitar ou desonrar como se desconsiderasse totalmente a sua presença e, a partir desse argumento, ele defende que sempre permanece em nós uma centelha de bondade e racionalidade, o que é necessário para que possamos nos recuperar moralmente. Kant escreve que, por esse motivo, não se deve desprezar totalmente a pessoa viciada, mesmo que a sua ação a torne indigna da humanidade presente nela. Nesse sentido, Kant condena “os castigos ultrajantes que desonram a humanidade mesma (como esquartejar, fazer com que os cães despedacem o castigado, cortar-lhe o nariz e as orelhas), que não só são mais dolorosos que a perda dos bens e da vida” para quem tem a pretensão ao respeito alheio, o qual todos devem almejar, além do que esses tipos de ações ultrajantes envergonham o espectador por pertencer a uma espécie com que se pode proceder assim (MS, AA, 06: 463).

Na Antropologia, de um Ponto de Vista Pragmático, antes de se referir à destinação física do ser humano, Kant se refere à destinação e à caracterização de seu aprimoramento. Nesse sentido, ele escreve:

O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a *se cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele (Anth, AA, 07: 324-325)

Para essa destinação se faz necessária, segundo ele, a educação, no que se refere à instrução, como também à disciplina, para o bem que só pode ser realizada por um ser humano o qual se encontra, também, “em meio à rudeza da natureza e deve realizar aquilo de que ele mesmo necessita” (Anth, AA, 07:325). Por isso, os seres humanos estão constantemente se desviando dessa destinação. É importante salientarmos que, nesse trecho, fica claro que, para a prática da

moralidade e para se tornar digno da humanidade presente em nós, faz-se necessário estar em uma sociedade e, através das relações intra e interpessoais exercitar a cultura, a civilidade e a moralidade com o auxílio das artes e das ciências. É preciso que estejamos inseridos em uma vivência comum para exercitarmos a solidariedade e, quem sabe, atingirmos o nível da generosidade. Assim sendo, para a prática de ações morais, segundo a teoria kantiana, o ser humano necessita da vivência em sociedade, mesmo que não seja íntima ou proximamente compartilhada, mas é necessário que mantenha algum tipo de contato para descobrir a si mesmo e ao outro e, através do convívio, construir o seu caráter e melhorar como ser humano.

A seguir, continuaremos a nossa reflexão sobre as formulações do imperativo categórico, neste caso, sobre a fórmula da autonomia.

1. 3 A fórmula da autonomia

A terceira formulação do imperativo categórico é a chamada fórmula da autonomia, que representa um conceito central em sua filosofia moral, entretanto, há muitas divergências no que se refere ao entendimento desse conceito entre os comentadores da teoria moral kantiana. No intuito de tornar mais claro esse conceito, estudaremos o que Thomas Hill escreve sobre isso. Em seu ponto de vista, o que Kant escreve sobre a autonomia é “profundo e suntuosamente sugestivo, mas também incompleto, ambíguo e, às vezes, opaco”. Segundo ele, mesmo aqueles que consideram claro e compreensível esse conceito kantiano, mostram-se divididos em relação ao “valor da ideia de autonomia de Kant”²⁶. Thomas Hill estabelece uma distinção entre o conceito de autonomia kantiano e algumas concepções familiares de autonomia, lembrando-nos que esse termo é de uso comum em teorias filosóficas de tipos bastante diferentes, além do que, nos últimos anos, esse termo se tornou favorito em “disputas práticas sobre política, educação, desenvolvimento psicológico e feminismo.” Observa-se que a concepção kantiana de autonomia pode ter inspirado algumas dessas noções contemporâneas sem, no entanto, ter sido mantida a sua origem. Thomas Hill, ao listar os vários conceitos de autonomia começa com aquele entendido como uma maturidade psicológica, o qual é encontrado em algumas pessoas e outras não, atribuído a elas mediante evidências empíricas. Desse modo, crianças pequenas ainda não teriam maturidade

²⁶ HILL JR., 1992, p. 76.

para uma independência de julgamento tal qual uma pessoa adulta e por isso elas, as crianças, não poderiam ser consideradas pessoas autônomas. Thomas Hill escreve que normalmente as pessoas que seguem cegamente desejos de pais, pressões, normas tradicionais, autoridades da igreja ou modismos, heróis do povo são consideradas como carecendo de autonomia. Do mesmo modo, as pessoas que estão sob o domínio de certas compulsões, como os jogos de azar, a dependência de drogas são, comumente, vistas como não autônomas. Um “critério comum de autonomia inclui a propensão para pensar abstratamente, para listar pontos de vista alternativos e pesar razões para agir”. Também se entende como uma pessoa autônoma, aquela que é “emocionalmente independente de outros, autoconfiante e segura em sua auto-estima”. Thomas Hill ainda enfatiza que “uma versão particular da idéia de autonomia, como um traço psicológico variável”, serve para alguns como “uma categoria descritiva”, assim como “um ideal normativo para agentes morais”. Esse ideal inclui a reflexão, o autocontrole, a independência de julgamento, o compromisso com princípios gerais, sem esperar recompensa ou temer a punição. Requer que se tomem “decisões morais a partir da lealdade para abstrair princípios, em vez de basear-se na compaixão por pessoas particulares”. Segundo essa visão de autonomia, as decisões morais são tomadas a partir de uma perspectiva imparcial, não a partir de um sentimento especial que tem sua origem em uma relação pessoal particular²⁷.

A autonomia fundamentada em traços psicológicos é possível de ser observada nas pessoas, por evidências empíricas, isto é, um traço empiricamente perceptível baseando-se no que fazem e no que dizem, nas diversas circunstâncias nas quais estão inseridas. A autonomia no sentido kantiano refere-se a uma idéia da razão, a um fundamento a priori para toda a vontade racional. Kant não atribui essa capacidade somente a alguns seres humanos, mas a todos os seres humanos adultos que são minimamente dotados racionalmente e, por isso, possuem obrigações morais básicas, visto que essa é uma condição universal para a prática de ações morais. Segundo Kant, todos os seres humanos nessas condições reconheceriam as leis morais básicas. Kant afirma na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que tudo “o que serve e tem de servir de princípio à vontade, para que o dever não seja de todo um delírio vão e um conceito quimérico” deve estar fundamentado na legalidade universal das ações que resulta em um procedimento em

²⁷ HILL JR., 1992, p. 77-78.

relação às máximas de ações, as quais podem ser compartilhadas por qualquer outra pessoa, sem ninguém ser lesado. O princípio dessa lei universal está presente em toda a razão humana comum, o que faz com que haja acordo em seu ajuizamento prático, visto que cada qual possui, sempre, diante dos olhos, esse princípio (GMS, AA, 04: 402). Isso significa que todos os seres humanos, através do senso comum, sem necessidade de um estudo mais aprofundado, reconhecem a lei moral.

Thomas Hill observa, que nem todas as características da pessoa psicologicamente autônoma são necessárias para a autonomia kantiana, tais como, “a independência emocional dos outros, a propensão especial para o pensamento abstrato, e excepcionalmente atitudes críticas para normas sociais correntes”²⁸. A autonomia kantiana requer o reconhecimento de princípios auto-impostos e incondicionalmente dados pela razão de modo *a priori*.

Thomas Hill ainda nos fala do conceito de autonomia entendido como direito o qual não se caracteriza como um traço empírico, mas autoriza uma pessoa a ser autônoma no sentido de lhe conceder “o direito moral para tomar certas decisões por si mesma, para controlar certos aspectos” de sua vida, sem a interferência de outrem. A emancipação de alguém, menor de idade, por parte de seus pais ou responsáveis, a fim de se tornar proprietário de uma empresa exemplifica a referida questão. Essa concepção de autonomia diverge também da kantiana, embora, como enfatiza Thomas Hill, Kant acredita que o âmbito do direito representa “um alto grau de autodeterminação em matéria prática”. Segundo Kant, todos os direitos que dizem respeito às pessoas fundamentam-se “em algum modo no fato de que os seres humanos têm autonomia”, porém a autonomia kantiana não é um direito que se adquire, “mas é uma propriedade de toda a vontade racional, uma propriedade implicando o reconhecimento do possuidor de princípios racionais”. Thomas Hill dá o exemplo de um assassino confesso que está diante de uma força e por isso perdeu a maioria de seus direitos para determinar o seu futuro, porém não perdeu a sua autonomia kantiana²⁹. Para esclarecer melhor essa questão, podemos dar o exemplo de Sócrates que poderia ter fugido da morte, através da ajuda de seus amigos, mas perderia a sua autonomia, visto que teria que trair os seus princípios fundamentais de vida. Todavia, aceitando a morte, como o

²⁸ HILL JR., 1992, p.79.

²⁹ HILL JR., 1992, p..80.

fez, estaria perdendo o direito em relação ao seu futuro, mas conservaria a sua autonomia kantiana, isto é, a sua dignidade.

Thomas Hill menciona a autonomia sartreana, da qual só escreveremos que as escolhas realizadas pelas pessoas têm como base a liberdade. Mas esse entendimento do conceito de liberdade é bem diferente do conceito de liberdade kantiana. Sartre defende que as pessoas ao fazerem as suas escolhas são “livres de quaisquer princípios de autoridade e nega que há uma moral objetiva e obrigação racional sobre as nossas escolhas”³⁰.

Ainda é relacionada por Thomas Hill, a autonomia referente à idéia de Rousseau sobre a liberdade moral que se opõe à liberdade natural. Os cidadãos de um Estado teriam suas leis apoiadas pela vontade geral dos mesmos. Porém, para isso seria necessário que abandonassem a liberdade natural e se unissem às outras pessoas por meio do contrato social. A liberdade moral de Rousseau estabelece como condição, para que alguém possa ser obrigado a obedecer à lei, que esta lei possa ser dada para si mesmo. Em decorrência dessa condição, afirma Rousseau que, se alguém relutar para obedecer à lei, ele pode, com justa razão, ser coagido caso se trate de uma vontade geral, no sentido de forçá-lo a ser livre, isto é, a não seguir os seus interesses egoístas. Thomas Hill observa que as leis para Rousseau “são necessariamente justas, mas não necessariamente reconhecidas como racionais, independentemente (de outras considerações) aos sentimentos e desejos dos cidadãos”. Ele, como muitos outros comentadores kantianos, considera que a autonomia de Kant pode ter sido inspirada por Rousseau, mas salienta que Kant “transformou a “liberdade moral” de Rousseau para um uso mais geral na controvérsia sobre razão e moral”³¹.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant refere-se ao conceito de autonomia em GMS, AA, 04: 436 escrevendo que a “*autonomia*, portanto, é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”. Quando o ser racional escolhe seguir a lei moral, ele abre para si a possibilidade de participar na legislação universal e se habilita para ser membro de um reino dos fins, visto que ele é um fim para si mesmo, por pertencer à natureza dos seres racionais. Por isso, se distingue da natureza dos outros seres do universo, porque possui a liberdade em relação a sua própria vontade, no

³⁰ HILL JR., 1992, p. 80.

³¹ HILL JR., 1992, p. 81.

que diz respeito às leis da natureza, o que significa que ele pode dar para si mesmo um fim. Ele é um legislador nesse reino dos fins, na medida em que apresenta aptidão de escolher máximas que constituem a legislação universal (GMS, AA, 04: 436-437). Sua vida não é predeterminada, mas é através da liberdade que o habilita para pensar por si mesmo, como Kant deixa claro em seu texto *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?* que o ser humano, se quiser, pode dar um novo rumo à sua vida.

Valério Rohden, em seu artigo “*Autonomia do Sujeito Moral em Kant*”, escreve que Kant “desenvolveu uma nova filosofia moral fundada no princípio supremo da autonomia”. Desse modo, esse princípio é o fundamento da filosofia prática, ética, jurídica e política, como também de toda a filosofia crítica. Rohden enfatiza que o princípio de autonomia “teve e continua tendo uma importância incomum, desde que na filosofia moderna, Kant substituiu por esse princípio formal o antigo princípio material da *eudaimonia*”³².

Kant define a *moralidade* como “a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível através das máximas do mesmo” (GMS, AA, 04: 439). Nesse sentido, é permitida a ação que estiver de acordo com a autonomia da vontade e proibida a que estiver em desacordo com a mesma. Para nós, seres racionais sensíveis, o princípio de autonomia se estabelece numa relação de dependência, através da obrigação moral, no que se refere às ações. Essa obrigação constitui-se como uma necessidade objetiva e chama-se dever (GMS, AA, 04: 439). A relação da vontade do ser racional sensível com a lei é descrita por Kant do seguinte modo:

...a relação de uma tal vontade com esta lei é uma **dependência** sob o nome de obrigação, porque significa uma **necessitação** - ainda que pela simples razão e sua lei objetiva - a uma ação que por isso se chama **dever**, porque um arbítrio afetado patologicamente (embora não determinado pela afecção, por conseguinte também sempre livre) comporta um desejo que emerge de causas **subjéctivas** e, por isso, também pode contrapor-se frequentemente ao fundamento determinante objetivo puro (KpV, AA, 05: 32).

³² ROHDEN, 2008, p. 1.

Desse modo, nos seres humanos se faz necessária a resistência da razão prática, em relação às inclinações e quaisquer forças contrárias à lei moral, para a realização das máximas morais em ações, o que se efetiva através de uma coerção interior que é intelectual. Porém, há uma vontade na qual as máximas das ações concordam “necessariamente com as leis da autonomia”, isto é, a vontade santa, a qual é absolutamente boa e por isso não necessita de constrangimento para o cumprimento da lei moral, visto que a vontade e a lei, nesse caso, coincidem (GMS, AA, 04: 439). Kant escreve na segunda Crítica:

Esta santidade da vontade é, todavia, uma idéia prática que necessariamente tem de servir como **arquétipo**, cuja aproximação infinita é a única coisa que compete a todos os entes racionais finitos e que a lei moral pura, que por isso mesmo se chama santa, lhes mantém constante e corretamente ante os olhos (KpV, AA, 05: 33).

A santidade, portanto, é inatingível para nós, porém como idéia prática, servindo-nos como arquétipo, possibilita-nos a prática de máximas morais, concretizando-as em ações virtuosas, efetivando assim o progresso até o infinito, pois “a virtude é a coisa mais elevada que uma razão prática finita pode conseguir”. No entanto, a virtude exige o seu exercício contínuo, e no que se refere, “pelo menos como faculdade naturalmente adquirida, jamais pode estar acabada, porque a segurança em tal caso não se converte nunca em certeza apodíctica, e como persuasão é muito perigosa” (KpV, AA, 05: 33).

Ao cumprir a lei moral, o ser humano se sujeita a essa lei, mas ao mesmo tempo deve legislá-la, ou seja, ele a dará a si mesmo através da escolha das máximas, estabelecendo os seus fins de ação que, por sua vez, são o cumprimento dessa lei. Portanto, a máxima somente é moral se o ser humano, ao realizar a ação, se colocar ao mesmo tempo como sujeito que legisla e sujeito que se submete a essa lei. Somente a conformidade com a lei não torna moral a ação, ainda que possa parecer sublime e digna, a pessoa que cumpre todos os seus deveres segundo essa lei. Portanto, conforme Kant, a submissão à lei moral não confere qualquer sublimidade à pessoa, mas essa se faz presente somente na medida em que a pessoa “é ao mesmo tempo *legislante* com respeito à mesma lei moral e a esta só por isso está submetida” (GMS, AA, 04: 440). Essas duas exigências, a saber: a capacidade de ser legislador universal e a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa

mesma legislação é o que confere ao ser humano a dignidade da sua humanidade.

Kant considera a autonomia como o princípio supremo da moralidade, afirmando inclusive que é o único princípio da moral e que esse “princípio tem de ser um imperativo categórico, este, porém, comanda nada mais nada menos do que precisamente essa autonomia” (GMS, AA, 04: 440). A autonomia é a propriedade da vontade que se constitui como lei para si mesma de modo independente da natureza dos objetos do querer. O princípio da autonomia é definido por Kant desse modo: “não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer” (GMS, AA, 04: 440). Quando não é a vontade que dá a lei para si mesma, mas “o objeto que dá a lei à vontade por sua relação com esta”, então só há a possibilidade da realização de imperativos hipotéticos ou originados em inclinações ou em representações da razão, nas quais o sujeito da ação deve fazer alguma coisa, porque quer qualquer outra coisa, como por exemplo: “não devo mentir se quero ter uma boa reputação”; enquanto que no imperativo moral, que é categórico, ele deve agir desta ou daquela maneira, mesmo que não queira outra coisa, o que pode ser exemplificado no seguinte: “não devo mentir, ainda que isso não me acarrete a menor desonra” (GMS, AA, 04: 441). Ao escolhermos o imperativo moral, temos que “abstrair de todo o objeto a ponto de não ter este *influência* alguma sobre a vontade, a fim de que a razão prática (vontade) não se limite a administrar o interesse alheio, mas meramente prove sua própria autoridade imperiosa enquanto legislação suprema” (GMS, AA, 04: 441). O exemplo que Kant aplica a essa situação é referente à fomentação da felicidade alheia, asseverando que não devemos procurá-la com interesse particular na sua existência, rendendo-nos à nossa inclinação imediata ou buscando alguma satisfação através da razão, simplesmente porque “a máxima que a exclui não pode ser compreendida em um e o mesmo querer como lei universal” (GMS, AA, 04: 441).

Kant, em sua segunda *Crítica*, no § 8, Teorema IV, escreve que a autonomia da vontade é a representação do “único princípio de todas as leis morais e dos deveres” que correspondem à lei moral. Já em relação à heteronomia do arbítrio, encontramos obstáculos que se constituem como contrários à prática da moralidade, e o princípio da heteronomia não se fundamenta em uma obrigação. O princípio da moralidade requer a “independência de toda a matéria da lei (a saber, de

um objeto apetecido)”, mas de modo que, ao mesmo tempo, o arbítrio determine, pela forma legisladora universal, por meio de uma máxima. A independência da matéria da lei diz respeito à liberdade em sentido negativo e legislar, cada qual, a sua própria lei – o que corresponde ao nível subjetivo - refere-se à liberdade em sentido positivo. Kant afirma que a lei moral é a expressão da “**autonomia** da razão prática pura”, ou seja, da liberdade, a qual representa a “condição formal de todas as máximas, que por sua vez, necessitam da liberdade para que haja concordância com a lei prática suprema. Quando, porém, a matéria do querer é representada por um objeto de um apetite e se liga a essa matéria do querer “**como condição de possibilidade da mesma**, decorrerá daí uma heteronomia do arbítrio”. Dito de outro modo, a heteronomia do arbítrio resulta da escolha do sujeito agente por máximas de ação, as quais dependem da “lei natural de seguir um impulso ou inclinação qualquer, e a vontade não se dá ela mesma a lei, mas somente o preceito para a perseguição natural de leis patológicas”. As máximas das ações, nesses casos, não contêm em si nenhuma obrigação e nem “a forma universal legislativa”, como também, contrariam a disposição moral e o “princípio de uma razão prática **pura**” no sujeito”, mesmo que as ações dessas máximas se conformem com a lei moral (KpV, AA, 05: 19). A moralidade kantiana, portanto, não pode prescindir do conceito de autonomia e da liberdade. Rohden nomeia o princípio de autonomia como o “**princípio unificante** de todos os princípios práticos, ou mais restritamente, de todas as leis morais”, é abrangente e fundante, possibilitando a legitimação de todos os princípios práticos³³. Isso significa que o imperativo categórico, em suas diferentes formulações, tem como seu alicerce o princípio de autonomia. A autonomia é o que nos habilita a pensar por nós mesmos e tomarmos as nossas decisões.

O princípio de autonomia caracteriza-se pela independência da matéria, isto é, do objeto e pela determinação do arbítrio, pela forma legislativa universal que é uma auto-imposição incondicional. A ação, nesse caso, é “objetivamente necessária por si só, sem referência a qualquer intenção, isto é, também sem qualquer outro fim, vale como um princípio apodíctico (prático)” (GMS, AA, 04: 415). Assim sendo, ele se contrapõe ao princípio da heteronomia, que se relaciona com a matéria da ação, e sua condição de realização está na intenção que o sujeito estabelece para ser atingida, através de um determinado

³³ ROHDEN, 2008, p. 3.

comportamento que prevê o alcance daquilo que foi traçado, portanto, quando a nossa vontade se submete à matéria de nosso querer, o que significa que vai seguir o impulso ou a inclinação, o imperativo que nos orienta é o hipotético.

No início da primeira secção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant escreve sobre o conceito de boa vontade, afirmando que todos os talentos do espírito, as qualidades do temperamento e os dons da fortuna, sem a boa vontade podem ser utilizados para a realização de ações más, isto é, não possuem valor íntimo absoluto, como até então se acreditava. Desse modo, como afirma Kant, a “moderação nos afetos e paixões, o autodomínio e a sóbria deliberação não somente são coisas boas sob alguns aspectos, mas parecem até mesmo constituir uma parte do valor *intrínseco* da pessoa” (GMS, AA, 04: 394). Porém, sem o princípio da boa vontade, todas essas qualidades do temperamento podem ser colocadas a serviço do mal, como, por exemplo, o controle das emoções em uma pessoa com más intenções, isto é, com máximas contrárias à lei moral, faz com que suas ações sejam mais perigosas e certamente infunda em nós um cuidado maior e, até mesmo, medo maior, do que se essa pessoa fosse desprovida dessas qualidades. Kant escreve:

A boa vontade é boa, não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão-somente pelo querer; isto é, em si, e, considerada em si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Mesmo que a essa vontade, devido a um singular desfavor do destino ou à parca dotação de uma natureza madrastra, faltassem inteiramente recursos para impor sua intenção; mesmo que, por mais que se esforçasse, ainda assim nada conseguisse e restasse apenas a boa vontade (certamente não como um mero desejo mas enquanto mobilização de todos os meios na medida em que estão em nosso poder); ainda assim ela brilharia por si mesma como algo que tem seu pleno valor por si mesmo. A utilidade ou a falta de frutos nada

podem adicionar ou subtrair a esse valor (GMS, AA, 04: 394).

A boa vontade caracteriza-se, portanto, pela escolha e estabelecimento de máximas de ação destituídas de todo e qualquer objeto do desejo, sejam eles provenientes da sensibilidade, com sua origem na inclinação ou no gosto, como também os que se originam a partir do entendimento e da razão. Dessa forma, podemos dizer que é pelo esforço da razão, fundamentado em máximas de boa vontade, que a autonomia é construída em nós. O princípio dessa vontade, que é absolutamente boa, deve ser o imperativo categórico, que não determina objeto para ser alcançado e por isso contém somente “a *forma do querer* em geral, e isto como autonomia”. Kant também define autonomia desse modo: “a aptidão da máxima de toda boa vontade a se tornar uma lei universal é ela própria a única lei que a vontade de todo o ser racional se impõe, sem meter por baixo como fundamento qualquer mola propulsora e interesse da mesma” (GMS, AA, 04: 444). Para efetivar essa realidade em sua vida, o ser humano precisa alcançar a liberdade da vontade, que vem a ser outra maneira de definir a autonomia, pois a liberdade da vontade é a propriedade da vontade de ser lei para si mesma (GMS, AA, 04: 447). Porém, como afirma Kant, faz-se necessário que tenhamos razão suficiente para atribuir a liberdade da vontade a todos os seres racionais, visto que a moralidade só nos serve de lei, na medida em que somos seres racionais com a possibilidade de compartilhar o fim de nossas máximas com aqueles com os quais convivemos. É na convivência que construímos a nossa personalidade, que desenvolvemos a nossa racionalidade, efetuamos a nossa vida moral e desempenhamos o exercício contínuo do progresso para o melhor, na busca sempre presente da dignidade de nossa humanidade. Essa tarefa só é possível de ser realizada, ao mantermos uma relação intra e inter pessoal. Veremos em seguida por que alguns aspectos da autonomia kantiana apresentam-se sujeitos a possíveis críticas

1. 3. 1. A autonomia de Kant sob uma perspectiva crítica

A moral kantiana estabelece o seu fundamento na autonomia, para cuja efetivação subentende-se a necessidade da liberdade e caracteriza-se pela capacidade de pensar e agir por si mesmo. Em 1784, Kant escreve o texto sobre o esclarecimento, cujo título é: *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Beantwortung der Frage: Was ist*

Aufklärung? no qual defende que todo o ser humano, à medida que ele é racional, pode alcançar a autonomia, isto é, ele mesmo dar a direção para a sua vida. Para essa efetivação, basta que tenha coragem para fazer uso de seu próprio entendimento, isto é, de pensar por si mesmo. Embora possa parecer que esse texto foi endereçado de modo especial para os homens, Kant refere-se à mulher como o belo sexo, ainda que seja por uma única vez. Na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Kant classifica a coragem como uma virtude masculina, em contraste com a paciência, como uma virtude feminina. Consideramos que, se o texto sobre o esclarecimento endereçou-se somente, ou de modo especial, para o gênero masculino, provavelmente, isso é devido, especialmente, aos costumes de seu tempo histórico. Neste caso, em contrapartida, a mulher não seria considerada capaz, isto é, não teria racionalidade – não teria o status de pessoa, mas, acreditamos que, possivelmente ele, ao menos, a considerava uma pessoa em potencial.

Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da razão Prática*, não dá ênfase aos elementos estéticos na formação da consciência moral do ser humano, os quais foram levados em consideração na terceira Crítica, provavelmente devido aos objetivos definidos para cada obra. Nesse sentido, faremos a seguir uma reflexão que se refere também a esse aspecto.

A autonomia para Kant, segundo J. Kneller, é entendida por muitos leitores como profundamente masculina, dando a impressão de que para desenvolver essa autonomia moral, o ser humano estaria sozinho e independente da determinação de outras causas, estando com sua própria vontade, que é lei para ele mesmo. Nessa perspectiva, o sujeito agente busca uma moral de um super herói “destituída de compaixão, mas comprometida com o princípio”³⁴. Com base neste retrato de autonomia, entende-se por que feministas apresentam objeções em relação ao conceito de autonomia. Segundo alguns, a autonomia fundamenta suas premissas “sobre um individualismo abstrato que retrata o paradigma de um agente moral isolado, não social e ahistórico”³⁵. Compartilhamos da posição de Kneller, a qual acredita que para o ser humano desenvolver a sua autonomia é necessário que esteja situado no interior de uma comunidade, convivendo com outros, assim como Arendt e O’Neill que defendem essa posição, opondo-se ao cultivo da moralidade de um individualismo isolado. Defendemos que

³⁴ KNELLER, 1997, p. 175.

³⁵ KNELLER, 1997, p. 175.

somente temos possibilidades de desenvolver a nossa humanidade, a partir do convívio com outros seres humanos.

Segundo Arendt, a autonomia moral kantiana, nas suas duas primeiras críticas, identifica o homem como um “ser razoável, sujeito para as leis da razão prática, as quais ele dá a si mesmo”, isto é, como um ser autônomo e um fim em si mesmo. Já na terceira Crítica, a autonomia é “contrastada com um retrato mais político”, isto é, os homens como criaturas “limitadas pela terra”, vivendo em comunidade, dotados com um sentido comum, *sensus communis*, ou seja, “seres humanos que necessitam uns dos outros, até mesmo para pensar”³⁶. Para o ser humano se auto determinar, ele necessita viver em comunidade, aliás, já explicitamos que somos do parecer de que para nos tornarmos humanos precisamos da companhia dos seres humanos e, no entendimento de Arendt, a autonomia kantiana requer do ser humano a vivência comunitária. Através dessa vivência, ele encontrará condições adequadas para fazer o uso público de sua razão em seus vários aspectos. O uso público de nossa razão, se faz necessário, inclusive, para testar o nosso próprio pensamento, visto que precisamos do contato com o pensamento de outras pessoas para atingir a imparcialidade, a qual, como afirma Arendt, é obtida ao tomarmos o ponto de vista dos outros. A imparcialidade não significa ignorar as circunstâncias pessoais das pessoas envolvidas na situação que está sendo analisada. Baron exemplifica esta questão com o caso da entrega de um dos trabalhos de seus estudantes. Ao classificar esses trabalhos, usa o critério de penalizar a todos os alunos que lhe entregaram o trabalho atrasado. Porém, depara-se com um problema referente a dois trabalhos atrasados, em relação aos quais toma conhecimento que, um foi realizado às pressas porque a pessoa em questão estava muito ocupada e não teve interesse por desenvolver um bom trabalho, enquanto a outra situação refere-se a alguém que teve um aborto e estava muito aflita e triste com essa perda. Baron afirma que não violamos as exigências da imparcialidade se tratarmos o caso da moça com o aborto de modo diferente do caso do outro trabalho atrasado, ou seja, não penalizamos o trabalho da estudante que teve o aborto, mas somente o da outra pessoa. Entendemos que estabelecer esse tratamento de imparcialidade nas relações interpessoais é muito mais difícil do que simplesmente estabelecer os critérios de julgamento e segui-los, independentemente de tomarmos conhecimento das circunstâncias, nas quais a pessoa visada

³⁶ KNELLER, 1997, p. 176.

está ou esteve inserida. Baron esclarece que o conceito de imparcialidade, muitas vezes, é entendido como se estivesse se referindo a um tratamento impessoal, no sentido de ignorar qualquer coisa que distinga uma pessoa de outra. Nesse sentido, pode ajudar a tomar a decisão certa, se, a pessoa ao querer saber se algo é permissível, tiver como resposta que a atitude que ela tomar pode ser tomada por qualquer pessoa, nessas mesmas circunstâncias. Assim estamos nos colocando no espaço da perspectiva dos outros e, no caminho para alcançar o ponto de vista da universalidade, o qual é uma condição necessária para a realização das ações morais. Contudo, não sabemos se, de fato, na grande maioria das vezes que tentamos nos colocar sob a perspectiva do outro, conseguimos realizar o nosso objetivo, visto ser esta uma tarefa muito difícil, principalmente porque todas as pessoas têm o seu aspecto subjetivo, o qual constitui a particularidade de cada pessoa em sua individualidade. Arendt observa que Kant, na terceira crítica, escreve que a noção de imparcialidade é a máxima do pensamento alargado, e enfatiza que a inserção na comunidade é imprescindível para o ser humano desenvolver o pensamento crítico. Arendt aceita a visão heróica da autonomia moral kantiana descrita por Kant nas duas primeiras críticas, segundo a qual o ser humano está sujeito às leis da razão prática que ele dá a si mesmo e, nesta medida, se faz um ser autônomo e é considerado como fim em si mesmo. Porém, ela lembra que, na terceira crítica, Kant nos mostra um sujeito agente, que, em vez de isolado, está inserido em uma comunidade com um senso comum (*sensus communis*) não autônomo, mas dependendo dos outros e os outros, dele. Ela destaca, em seguida, que Kant, em trabalhos anteriores à terceira Crítica, já enfatiza a importância do convívio social, ou a experiência de viver em companhia de outros, a fim de se tornar um ser humano autônomo. O ponto de vista universal é alcançado quando conseguimos transferir a nossa pessoa na perspectiva do ponto de vista dos outros, e quando qualquer outro não se sentir lesado em se colocar na perspectiva de nosso ponto de vista. O envolvimento dos membros de uma comunidade, ou seja, uma vida convivida é necessária para a construção da autonomia política, como também da autonomia moral³⁷.

Márcia Baron, em seu artigo *A Ética de Kant e as Afirmações de Imparcialidade*, explica que para Kant, a ênfase na imparcialidade é fundamentada no fato de que a razão tem condições de dar conta de encontrar motivos para agir por dever, sem a necessidade de outros

³⁷ KNELLER, 1997, p. 178.

suportes. Desse modo, para que as ações de alguém sejam imparciais, afirma Baron, não se faz necessário, e nem Kant pretende que seja assim, que essa pessoa rompa com as relações estabelecidas na comunidade e com os laços de amizade construídos. Para alguns, a teoria moral kantiana passa o entendimento de que, para objetivar a realização da autonomia e a identidade de um sujeito moral, é necessário que haja o corte dos laços de afetividade com a comunidade na qual o sujeito agente está inserido e as relações com os outros, visto que, segundo essa interpretação, esses laços são pensados como um perigo para fragilizar a auto determinação do sujeito agente e interferir na habilidade de ser imparcial frente às competições de auto interesse do mesmo³⁸. Os laços de amor, de amizade e de bem querer podem interferir nas nossas opções de máximas de ações, ou nos deixar tentadas a fazer uma exceção para nós, em relação à prática da lei moral, isto é, a sermos parciais, mas sabendo que isso é contrário ao dever moral. Não é contrário à lei moral, porém, como Baron afirma, o rompimento de laços seria uma solução muito drástica e não é esse o objetivo de Kant, visto que ele escreve que a amizade é um dever. Assim como podemos abrir uma exceção para beneficiar alguém de quem gostamos, temos como obstáculo o nosso próprio eu, que, com frequência, nos interpela para feitos contra a moralidade. Nesse sentido, visto que a tendência egoísta de grande parte da humanidade é muito forte, a presença próxima do outro permite exercitar o cultivo do bem querer pelas pessoas de modo geral, através do exercício de máximas de ações boas, embora ainda, por vezes, não sejam morais, isto é, contenham somente a exigência do polimento social necessário nas inter-relações humanas. Baron observa que, assim como temos presente em nossa própria pessoa os obstáculos para a prática da moralidade que são os nossos impulsos e inclinações, também se fazem presentes os laços de relação de amor e de amizade que estabelecemos com as pessoas com as quais compartilhamos a nossa vida. Portanto, Kant não pretende que extirpemos as nossas inclinações e impulsos, assim como não defende que sejam cortados laços de uma forte relação que poderia, em certas circunstâncias, tornar mais difícil a efetivação da imparcialidade requerida para a prática da moralidade. O que é necessário, como afirma Márcia Baron, é o firme compromisso de colocar a moralidade em primeiro lugar. É no convívio com os outros que cultivamos o amor e o respeito e somente desse modo nos tornamos humanos. É em uma vida compartilhada com outras pessoas que

³⁸ BARON, 1997, p. 149.

testamos os nossos limites de amor e respeito, pois temos possibilidades de nos tornarmos mais sensíveis e conscientes das necessidades dos mesmos e nos interessarmos para ajudá-los em suas necessidades. Os laços que estabelecemos e cultivamos com os outros, possibilitam-nos construir um bom caráter realizando o aperfeiçoamento pessoal e, ao mesmo tempo, na medida em que prestamos ajuda às suas necessidade, estamos promovendo também a felicidade alheia. Assim sendo, estamos exercitando os dois deveres de virtude, a saber, a própria perfeição e a felicidade alheia.

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é a obra na qual Kant pretende, como já vimos, obter e estabelecer a lei moral e a possibilidade do imperativo categórico, para cujo fim faz uma separação bem definida entre a parte empírica e a parte *a priori*, como se quisesse limpar e destacar o princípio moral que pertence à moral pura. Essa obra, como também na *Crítica da Razão Prática*, não se ocupa com a aplicabilidade dessa lei, e, por vezes, nos parece tratar de um ser humano, que, ao praticar a lei moral, necessita ser desprovido de qualquer sentimento, de compaixão e simpatia. Porém, mesmo assim acreditamos ser possível entender que, para Kant o ser racional sensível, no cumprimento da lei moral esteja inserido numa comunidade, ou pelo menos em contato com outros seres humanos. A escolha das máximas de ações se refere em última instância, à decisão pessoal de cada indivíduo, principalmente porque os fins buscados por cada qual, dizem respeito a cada um, contudo, ainda assim, várias outras pessoas são afetadas por nossas decisões. Desse modo, embora a escolha e estabelecimento desse fim moral, seja, em última instância, uma decisão pessoal, é necessário pressupor a existência do outro, sem a qual o ser humano não efetiva a humanidade em si mesmo e o fim da moralidade não tem sentido, visto que este se encontra no ser humano. Além disso, o reino dos fins é definido como a união sistemática de membros, os quais, por sua escolha, compartilham da mesma lei em suas ações. Para alcançar esse objetivo no reino dos fins, pressupõem-se, portanto, a existência ativa do outro. Assim sendo, compreendemos que já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* Kant não pensou num ser humano solitário para viver uma vida moral, pois a vivência da moralidade requer a prática da virtude e esta só se concretiza num modo de vida convivido. Mesmo ao pensarmos na aplicação das formulações do imperativo categórico, já é possível entendermos que se faz necessária a presença do outro para a sua efetivação. É importante salientarmos que, ao mencionar a presença do outro para a prática da lei

moral, estamos nos referindo ao estabelecimento de uma relação interpessoal, que pode ser íntima, mas não necessariamente. Como poderíamos imaginar a prática da segunda formulação do imperativo categórico, sem a presença do outro? Como seria possível, no que se refere à fórmula do reino dos fins, a tentativa da vivência compartilhada desse reino? E a autonomia da vontade, como poderia ser exercida se não tivéssemos uma inter-relação? No entanto, somos conscientes de que, na grande maioria das vezes, as nossas ações são apenas solidárias, desprovidas ainda da generosidade. Através de uma ação solidária, podemos fornecer uma verdadeira ajuda para quem esteja necessitado, e nossa ação pode ter a aparência da moralidade, porém, se a máxima na qual a ação se fundamenta não for moral, estaremos agindo por motivos egoístas, baseados em origem de interesses particulares, os quais não poderiam ser compartilhados sob o princípio da moralidade. As ações generosas normalmente são fundamentadas no princípio moral, porém, não há como saber, com absoluta certeza, por que não temos acesso às intenções mais íntimas. A formulação do reino dos fins, considerada como fórmula variante da fórmula da autonomia, será o tema sobre o qual refletiremos a seguir.

1.4. A fórmula do reino dos fins

Kant afirma que a terceira formulação do imperativo categórico, a saber, a fórmula da autonomia, cujo princípio estabelece que “todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade, para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações”, nos encaminha “a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de *um Reino dos Fins*” (GMS, AA, 04: 433). Entendemos assim, que Kant liga à fórmula do reino dos fins à fórmula da autonomia, na qual ele define o ser humano como legislador universal através de todas as suas máximas, porque não há a possibilidade da existência desse reino sem que os seus membros, através de sua vontade, na escolha de suas máximas de ação, possam se considerar como legisladores universais. Também consideramos importante enfatizar que os membros que compartilham do reino dos fins estão sintonizados com a fórmula da humanidade, ou seja, somente há a possibilidade do reino dos fins, na medida em que as pessoas desse suposto reino se tratem a si mesmas e a todos os outros, sempre e ao mesmo tempo, não somente como meios para os seus interesses, mas como fins em si mesmos. Na *Fundamentação da Metafísica dos*

Costumes, Kant se refere à fórmula do reino dos fins por mais de uma vez. Em GMS, AA, 04: 434 escreve que o ser racional sempre deve considerar-se como “legislador no reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro quer seja como chefe”. Esse reino dos fins se torna possível somente através da prática da moralidade, a qual requer a relação das ações realizadas pelo ser racional sensível com a lei moral. Essa lei é interna e segundo Kant todo ser minimamente racional e adulto a possui e a coloca em prática através de sua vontade. O princípio da lei moral afirma o que segue: “nunca praticar uma ação 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*” (GMS, AA, 04: 434). Kant esclarece que quando as máximas pela sua natureza não coincidem necessariamente com esse princípio objetivo, a necessidade de ação desse princípio “chama-se então, obrigação prática, isto é, dever” (GMS, AA, 04: 434). Todos os membros do reino dos fins possuem esse dever em medida igual, só ao chefe não cabe esse dever. O reino dos fins compõe-se pelo seu chefe ou soberano, os membros e os fins privados de seus membros³⁹. Os membros são fins neles mesmos, possuindo um valor incondicional – são entendidos como seres racionais, como já vimos, pessoas autônomas, isto é, pessoas que dão leis universais para si mesmas. O soberano constitui-se como um ser diferente dos membros desse reino, por não estar sujeito às leis desse reino, o que quer dizer, como explica Thomas Hill, que não lhe cabe o direito de quebrar as leis, mas, tão somente, que a sua natureza é de uma maneira que não lhe dá condições de quebrar as leis⁴⁰. Em outras palavras, podemos dizer que a vontade do chefe no reino dos fins coincide com a lei moral e este é o motivo pelo qual não há constrangimento por parte dele para o cumprimento dessa lei. Aqui, Kant certamente está tratando da vontade de Deus ou vontade santa, pois afirma que um ser é chefe no reino dos fins somente quando ele é “totalmente independente, sem necessidade nem limitação do seu poder adequado à vontade”. Essa vontade do soberano representa para nós um “exemplar de um ideal legislador, mas não como uma lei dada externa”. Essa lei, como sabemos, é objetiva, pois tem validade universal, mas também é subjetiva, porque cada qual deve acolhê-la e tentar colocá-la em prática. O significado da palavra reino, nesse

³⁹ HILL JR., 1992, p. 59.

⁴⁰ HILL JR., 1992, p. 59.

contexto kantiano, é “a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (GMS, AA, 04: 433). O que deve unir esses vários seres diferentes é a lei que deve ser comum a todos os seus integrantes. Essa lei da moralidade para a qual todos os seres racionais, se quiserem agir moralmente, devem se submeter, ordena que “cada um deles *jamais* deve tratar a si mesmo e a todos os outros *como meros meios, mas sempre ao mesmo tempo como fim em si mesmo*” (GMS, AA, 04: 433). É a lei moral que estabelece a ligação entre as pessoas que fazem parte desse reino, porém acreditamos que as pessoas também se aproximam por meio de suas fragilidades. A essa “ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, isto é, um reino que, exatamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal” (GMS, AA, 04: 433). No que se refere ao cumprimento dessas leis comuns Kant escreve:

Ora, uma vez que <as> leis determinam os fins segundo sua validade universal, será possível então, se nos abstrairmos da diferença pessoal dos seres racionais bem como de todo conteúdo dos seus fins privados, pensar um todo de todos os fins (tanto dos seres racionais enquanto fins em si, como também dos fins próprios que cada um possa pôr para si mesmo) em conexão sistemática, isto é, um reino dos fins, o qual é possível segundo os princípios acima (GMS, AA, 04: 433).

Os princípios aqui referidos são os princípios da lei moral, que certamente podem ser compartilhados por todos, devido a sua universalidade. Portanto, para a prática da moralidade se requer a efetivação da subordinação da vontade à lei moral, visto que a vontade humana é dependente de interesses e pode se ligar à lei moral por causa de interesses de seu amor próprio, ou seja, é preciso que essa vontade seja limitada pela condição da universalidade da lei. Para que seja possível esse reino, seus membros devem desconsiderar as diferenças pessoais - todos devem ser considerados iguais nesse reino, no sentido de objetivar os mesmos fins, aqueles que asseguram a validade universal. Tratar a todos de igual maneira sem considerar as diferenças pessoais, certamente não é difícil – difícil é considerando as diferenças pessoais de cada qual, saber proceder de modo justo com todos. Queremos enfatizar que as pessoas, tais como, filhos criados pelo

mesmo pai e pela mesma mãe, numa mesma casa, quase que num mesmo espaço de tempo, ainda assim, normalmente, têm pontos de vista divergentes, embora encontremos também pontos em comum. Dessa forma, para conseguirmos tratar as pessoas com justiça, e de modo semelhante ou igual, se faz necessário, justamente, considerar as diferenças pessoais em vez de desconsiderá-las, mas manter os mesmos princípios em relação a uns e outros, isto é, tomarmos como fundamento os princípios da lei moral.

Consideramos importante mencionar, ainda, que Guyer, em seu texto *The Form and the Categorical Imperative* relaciona o reino dos fins, considerado como o último objeto da moralidade, com a concepção de Kant do soberano bem, como o completo objeto da moralidade. Sabemos que o conceito do soberano bem se constitui da **moralidade** como seu primeiro elemento, e da **felicidade**, como seu segundo elemento, não esquecendo que esta deve se adequar à moralidade. Kant ao escrever sobre os elementos que compõem o reino dos fins, inclui nessa composição “os fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo” (GMS, AA, 04: 433), e tentar realizá-los. Desse modo, é possível cada membro desse reino estabelecer fins para si mesmo, ou seja, cada qual perseguir os seus fins particulares em busca de sua realização pessoal, ou em outras palavras, em busca de sua felicidade, desde que esses fins sejam passíveis de ser compartilhados por qualquer outro membro do reino, sem que ninguém seja lesado, incluindo, é claro, a si mesmo. Assim sendo, tanto o reino dos fins como o soberano bem abrange a realização de nossos próprios fins e desse modo, a nossa própria felicidade pessoal, como também a realização dos fins e da felicidade dos outros. Nisso se resume o completo objeto da moralidade. A prática da moralidade requer uma vida relacional, isto é, uma interação de nós com os outros e vice-versa.

No próximo capítulo estudaremos sobre o conceito de reciprocidade que para a sua possibilidade de realização requer uma vida relacional. Trataremos de duas relações humanas, para as quais a reciprocidade é necessária se pretendermos que as máximas de nossas ações sejam morais, a saber, a relação de amizade e a relação sexual.

CAPÍTULO II

2. A RELAÇÃO DE RECIPROCIDADE

2. 1. A relação de reciprocidade

Nas relações interpessoais, em muitas situações, só conseguiremos tratar a nós mesmos e ao outro como fim em si mesmo se conseguirmos estabelecer uma relação de reciprocidade. Uma relação recíproca requer, que as pessoas nela envolvidas sejam livres, conscientes de sua racionalidade e autonomia e, conseqüentemente, cada qual tome a si mesmo e ao outro como responsável pelas ações e atitudes do tempo presente e passado, como também, saiba pressupor a si mesmo e ao outro como responsável pelas ações e atitudes assumidas para o futuro. A fim de vivenciarmos uma relação dessa espécie, é preciso que exista o outro com quem possamos interagir, mas, para fazer acontecer a interação, é necessário sabermos agir de acordo com nós mesmos. Korsgaard, ao falar sobre o reino dos fins, variante da terceira formulação do imperativo categórico, comenta que os objetos possíveis de legislação nesse reino devem ser escolhidos sob as restrições de uma possível relação recíproca que pode ser definida como uma espécie de amizade com todos⁴¹. As relações de reciprocidade exigem o cultivo do respeito, do amor mútuo e igual, cujas características, geralmente, são possíveis de ser encontradas em pessoas adultas. Nessa espécie de relação interpessoal, há a exigência intrínseca de que nós nos coloquemos sob a perspectiva do outro, para que as razões e os objetivos de cada um sejam respeitados e valorizados, sem que os objetivos de cada qual ou de um só sejam anulados. Desse modo, podemos compartilhar com Korsgaard que, ao tomarmos alguém como responsável, estamos preparados para “trocar a atividade individual sem leis pela reciprocidade...., para aceitar promessas, oferecer confidências, trocar votos, cooperar num projeto, entrar em um contrato social, ter uma conversação, fazer amor, ser amigo ou se casar”⁴².

Kant escreve sobre duas relações interpessoais que requerem a reciprocidade para possibilitar a efetivação concreta dessa vivência, a saber; a amizade e o casamento.

⁴¹ KORSGAARD, 1997, p. 193.

⁴² KORSGAARD, 1997, p. 189.

Em seqüência será elaborada uma breve análise sobre a relação de amizade no entendimento de Kant e com algumas reflexões de Cícero sobre esse tema, abordando inicialmente, o que Cícero escreve referente a essa espécie de relação tão especial.

2. 2. A relação de reciprocidade na amizade

A amizade é um sentimento de fidelidade e de bem querer que nos une a outra(s) pessoa(s) da(s) qual(is), ao mesmo tempo, recebemos, em retribuição, esse mesmo tratamento, ou um tratamento semelhante. É uma relação humana cuja origem pode apresentar motivos diferentes e sua concretização também pode diferir de uma situação para outra. No entanto, é necessário que haja nessa relação o bem querer, isto é, o amor ou a afeição, em alguma medida, como também o respeito, visto que através deste último, exercita-se a prática da moralidade e se constrói o bom caráter, cuja característica se faz presente nessa espécie de relação humana.

Para Cícero, escritor estóico do qual Kant era leitor, e em quem pode também ter se inspirado ao tratar desse tema, o que faz com que um ser humano procure uma relação de amizade, é “a inclinação da alma a ligar-se por afeição” a outro, isto é, motivado pela tendência da própria natureza a buscar o estreitamento das relações humanas e não pela insuficiência de meios para sobreviver, ou em outras palavras, pelo cálculo das vantagens advindas dessa relação. Certamente que muitas vantagens surgem em consequência de uma boa amizade, porém elas não podem ser o motivo da origem da mesma, visto que o proveito proporcionado pela amizade encontra-se “na própria afeição que inspira”⁴³. No entendimento de Cícero, portanto, é a natureza “que cria o sentimento de afeição” e a amizade “nasce da simpatia, quando a honestidade⁴⁴ se manifesta”⁴⁵.

Cícero, em seu livro intitulado *Sobre a amizade*, repete por várias vezes, nas palavras de Caio Lélío, pois o livro é apresentado em forma de diálogo entre Caio Fânio, Quinto Múcio, Cévola e Caio Lélío, que a amizade é uma relação humana possível de ser vivenciada

⁴³ CÍCERO, 2006, IX, 29-31.

⁴⁴ Nesse ataque frontal aos epicuristas (que são comparados a animais, por privilegiarem o prazer em si), Cícero diferencia o mero instinto (que também se origina na natureza, tal como a amizade), destacando o valor supremo da virtude. Vale notar que esta – a virtude – também provém, para Cícero e estóicos, da natureza (CÍCERO, 2006, IX, 32).

⁴⁵ CÍCERO, 2006, IX, 32.

somente por pessoas de bem⁴⁶. Caio Lélío⁴⁷ fala sobre a amizade a partir de sua vivência com seu amigo Cipião, o qual, no referido momento, fazia alguns dias que havia falecido. Exorta aos que o estão escutando “a colocar a amizade acima de todos os bens terrestres, pois não há nada mais conforme com a natureza e mais importante, tanto na prosperidade como na adversidade”⁴⁸. Enfatiza que a natureza é a nossa melhor guia na vida e acredito que, segundo o seu entendimento, pode-se dizer que a natureza nos inclina para buscar o convívio social, o qual requer a proximidade de uns dos outros para estreitar as relações. Observa que “preferimos os concidadãos aos estrangeiros, os parentes aos estranhos; entre nós e nossos parentes a própria natureza criou laços de amizade”, os quais nem sempre são sólidos de modo suficiente⁴⁹.

Tanto Cícero quanto Kant entendem os seres humanos como inclinados a viver em sociedade e a proximidade das pessoas estreita os vínculos de ligação entre as mesmas. Inclinado pela sua condição natural, o ser humano busca a companhia de seu semelhante, um outro ser humano, porque não se sente confortável e completo estando só. Essa tendência à sociabilidade é anterior à relação de amizade, a qual seria uma união mais profunda, (principalmente se nos referirmos à amizade moral), em relação àquela que estabelecemos nas relações do convívio social, isto é, da arte de se relacionar bem em sociedade. O ato do convívio, seja no âmbito público ou privado, é o espaço onde se estabelecem as relações humanas, entre as quais, a amizade pode ser uma delas, se considerarmos os diversos tipos de relações humanas.

Segundo Cícero, nos séculos que se passaram antes de sua existência, pode-se contar com apenas “três ou quatro pares de amigos”⁵⁰.

Para Cícero, a afeição é o ingrediente indispensável numa relação de amizade. Segundo ele, “os homens de bem sentem em relação aos homens de bem uma afeição, de certo modo inevitável, e que é a fonte que a natureza institui para a amizade”⁵¹. Ele explica que existe uma “atração e sedução na semelhança de natureza” das pessoas de bem. Assim, ele escreve: “os homens de bem gostam dos homens de bem e a

⁴⁶ CÍCERO, 2006, V, 18.

⁴⁷ A exposição de Lélío baseia-se na tese do estoicismo, segundo a qual toda a atividade humana deve buscar a virtude como fim, num caminho que tem na natureza o seu modelo. (CÍCERO, 2006, V, 17).

⁴⁸ CÍCERO, 2006, V, 17.

⁴⁹ CÍCERO, 2006, V, 19.

⁵⁰ CÍCERO, 2006, IV, 15.

⁵¹ CÍCERO, 2006, XIV, 50.

eles se juntam como se estivessem ligados pelo parentesco e pela natureza”⁵². Segundo Cícero, o homem de bem também pode ser chamado de sábio e é somente nele que se encontra a capacidade de observar essas duas regras que devem ser seguidas numa relação de amizade: a primeira é “evitar tudo o que seja fingido, tudo o que seja simulado; pois um coração franco, até mesmo quando odeia abertamente, é mais nobre do que o fingido, que esconde os seus sentimentos”; a segunda refere-se a “não se limitar a rejeitar as acusações feitas por alguém contra seu amigo, mas também, não ser desconfiado, sempre propenso a acreditar que o amigo seja culpado de algum delito”. É fundamental, nessa relação, a “brandura nas palavras e no caráter”⁵³. Essa bondade entre os seres humanos “estende-se, também, à multidão”, porque, segundo Cícero, “a virtude não é desumana, egoísta, orgulhosa, chegando, muitas vezes, a proteger povos inteiros e a cuidar de seus interesses, e, certamente, não o faria, se evitasse a multidão”⁵⁴.

Cícero considera a amizade superior à riqueza, à saúde, ao poder, às honrarias, aos prazeres, porém a sabedoria é superior a ela. No entanto, é justamente a virtude, que para muitos é considerada como o bem supremo, que gera e conserva a amizade, sem a qual a amizade não sobrevive. Cícero literalmente afirma que sem a virtude “não pode existir, de maneira alguma, qualquer amizade”⁵⁵. Ele observa que se refere às pessoas da vida real, isto é, do cotidiano, não àquelas que não existem em nenhum lugar. Ainda assim, esclarece que se refere aquela amizade verdadeira e perfeita, não àquela que é apenas medíocre, embora, também, esta tenha os seus encantos. Amigo é aquele em quem podemos confiar, como em nós mesmos. A felicidade, segundo ele, só tem proveito se temos com quem compartilhá-la e a adversidade se torna mais fácil de suportar, se contamos com alguém em quem podemos confiar. Assim sendo, a amizade “compreende um sem-número de bens”, enquanto os demais bens oferecem cada qual “uma vantagem particular”, a saber: “a riqueza traz meios de satisfazer as nossas necessidades materiais, o poder traz consideração, as honrarias, louvores, os prazeres, gozos; a saúde, a libertação da dor e a plena disposição de nossas forças físicas.”⁵⁶.

⁵² CÍCERO, 2006, XIV, 50.

⁵³ CÍCERO, 2006, XVIII, 65-67.

⁵⁴ CÍCERO, 2006, XIV, 50.

⁵⁵ CÍCERO, 2006, VI, 20.

⁵⁶ CÍCERO, 2006, VI, 22.

Tanto Cícero quanto Kant citam como exemplo de amizade, a amizade de Orestes e Pilades. Orestes que estava condenado a morrer e para que isso não acontecesse Pilades se apresentou dizendo ser Orestes, porém Orestes continua a dizer ao rei que está falando a verdade e Pilades não está. Cícero observa que essa peça foi aplaudida pelos espectadores de pé, e se pergunta - o que as pessoas teriam feito se essa cena estivesse acontecendo na experiência de uma inter-relação humana. Ainda escreve que as pessoas, ao aplaudir, de modo espontâneo, tal cena de pé, mostravam com clareza a essência da natureza humana, que sabe reconhecer o valor de tal ação, mesmo que saiba ser muito difícil ou até impossível de praticá-la. A possibilidade de conseguir realizá-la encontra-se no exercício da prática da virtude. Numa relação de amizade verdadeira, não há espaço para o fingimento e a simulação, pois a sua relação fundamenta-se na verdade e na sinceridade. A fonte da amizade é a natureza humana, na qual se encontra a inclinação da alma a ligar-se por afeição a outrem e não a insuficiência de meios de vida. Cícero observa que a natureza não muda, enquanto a utilidade oscila conforme o interesse que se procura.

No § 40 do livro *Sobre a Amizade*, Cícero escreve que deve ser estabelecido uma lei na amizade, a saber: “não pedir nada de desonesto, e também não atender a pedido dessa espécie”, visto que “é vergonhoso e totalmente inaceitável pretender desculpar-se de suas más ações, sobretudo as que ameaçam destruir o Estado⁵⁷, confessando que as cometeu para ajudar um amigo⁵⁸”. No § 44 Cícero repete essa lei definindo-a como a primeira lei que deve ser estabelecida em relação à amizade, escrevendo o seguinte: “só pedir aos amigos coisas honestas; para ajudar os amigos, só fazer coisas honestas, sem sequer esperar que eles peçam; mostrar sempre desvelo; evitar qualquer hesitação, enfim ter a coragem de dar francamente a sua opinião”. Cícero ainda afirma que na amizade “é preciso ouvir os amigos que dão bons conselhos” e segundo ele, nessa espécie de relação, as pessoas têm o direito e o dever de intervir em situações que exigem essa atitude, “não somente para advertir com franqueza, mas até com energia”, e espera-se “que essa intervenção seja acatada⁵⁹”. Ele observa que não é correto deixar de fazer uma ação honesta, assumir um trabalho sem terminá-lo ou

⁵⁷ Cícero era um político romano por isso a relação de amizade que ele defende também é por ele vinculada às relações políticas, em cuja realidade ele vivia. Aliás, a pessoa é um todo integrado e suas atitudes e ações tendem seguir os princípios de vida traçados para a mesma.

⁵⁸ CÍCERO, 2006, XIII, 44.

⁵⁹ CÍCERO, 2006, XIII, 44.

abandonar uma ação sem concluí-la para evitar preocupações. Se objetivarmos fugir das preocupações, também fugiremos das virtudes, pois o seu exercício vem acompanhado de algumas preocupações. Escreve ainda, que a alma do sábio também está sujeita à dor, pois ele também é um ser sensível e a amizade, cuja relação ele está em condições de cultivar, também pode trazer sofrimentos porque, como seres racionais sensíveis, a emotividade faz parte das características que nos definem como seres humanos e nos tornam diferentes de “um tronco de árvore, de um rochedo” ou de qualquer outro objeto do gênero. Desse modo, como afirma Cícero, ao cultivarmos uma relação de amizade, estamos sujeitos a sentir angústia por um amigo, assim como exercitar as virtudes pode trazer preocupações e aborrecimentos, que se constituem como obstáculos a serem superados, e nessa medida, melhorar a nossa essência.

No que diz respeito aos limites em relação à afeição na amizade, Cícero escreve que há três teorias que comumente são apresentadas, mas que ele não aprova nenhuma delas. Uma diz respeito aos sentimentos que nutrimos por nossos amigos, afirmando que estes “sejam iguais aos que temos por nós mesmos; a outra, que nossa afeição por nossos amigos seja exata e rigorosamente proporcional à afeição que eles têm por nós: a terceira, que a estima que cada um tem por si mesmo, seja a medida da estima que ele inspira a seus amigos”⁶⁰.

A primeira não é aprovada por ele, porque, em seu entendimento, nem sempre a atitude que temos em relação a nós mesmos, é igual para a que temos para com nossos amigos, pois às vezes fazemos por um amigo “o que não faríamos por nós mesmos”. Certamente, nesse caso, trata-se de pessoas de bem, visto que só elas seriam capazes de se privar de vantagens que poderiam obter para favorecer a amigos.

No que se refere à segunda teoria, a qual defende a igualdade nas obrigações e nas intenções, Cícero escreve que isso significa “muita estreiteza e muita mesquinhez no cálculo de um equilíbrio exato entre receitas e presentes” e, para ele, a verdadeira amizade é generosa, “mais rica e mais pródiga”, “não teme sofrer algum prejuízo”⁶¹.

A terceira teoria é considerada por ele, pior do que as duas primeiras, a qual defende que “a estima que cada um tem por si seja a medida de estima que ele inspira a seus amigos”. Essa medida, no seu

⁶⁰ CÍCERO, 2006, XVI, 56.

⁶¹ CÍCERO, 2006, XVI, 58.

modo de interpretar essa frase, significa o meu entendimento do estado de alma de meu amigo, que, para mim, deveria servir de parâmetro de tratamento para com sua pessoa. Cícero enfatiza que há pessoas que muito facilmente perdem o ânimo e a esperança ao se depararem com situações difíceis e o amigo, nessas circunstâncias, não deve tomar a mesma atitude que elas tomaram em relação a si mesmas, mas pelo contrário, fazer o que pode para levantar o ânimo de seu amigo, tentando transmitir-lhe “mais esperança e mais fé”⁶² . .

Para fixar o limite da verdadeira amizade, Cícero critica primeiro o princípio que Cipião criticava com ardor, porque entendia que ninguém “poderia exprimir hostilidade mais violenta em relação à amizade do que aquele que disse: “é preciso amar como se estivéssemos dispostos a detestar, um dia”⁶³. Esse pensamento era atribuído a Bias, mas Cipião não aceitava essa afirmação, pois Bias era considerado um dos sete sábios. Cícero pergunta: como é possível “ser amigo de um homem de que se pensa poder tornar-se inimigo?” Em seu entendimento, um princípio que deve ser estabelecido para o cultivo da amizade é o de “tomarmos bastante cuidado na escolha de nossos amigos, para não começarmos a amar alguém que possamos vir a odiar”. No entanto, se acontecer de fazermos uma escolha não muito acertada, faz-se “necessário nos resignarmos”, evitando pensar em “futuras possibilidades de briga”⁶⁴. Cícero escreve que devemos escolher para amigo “aqueles de caráter firme, sólido, constante”⁶⁵; Que “a base da estabilidade e da constância” nessa espécie de relação é a sinceridade⁶⁶. Defende também, que devemos escolher como amigo, uma pessoa de “temperamento franco, sociável e simpático” e, além disso, que gosta das mesmas coisas que nós. Ainda afirma que numa relação, cujos amigos apresentam uma moralidade irrepreensível, todos os “bens, projetos, anseios, tudo, sem exceção, deve ser posto em comum”⁶⁷. Observa que se alguém tiver que apoiar os planos de um amigo, os quais não estão de acordo com os preceitos da justiça, e se isso colocar em risco a sua liberdade ou sua reputação, poderá “se afastar um pouco do reto caminho, com a condição, porém, de não cometer nenhum ato

⁶² CÍCERO, 2006, XVI, 56-59.

⁶³ CÍCERO, 2006, XVI, 59.

⁶⁴ CÍCERO, 2006, XVI, 60.

⁶⁵ CÍCERO, 2006, XVII, 62.

⁶⁶ CÍCERO, 2006, XVIII, 65.

⁶⁷ CÍCERO, 2006, XVII, 61.

desonroso”⁶⁸. Cícero afirma que se pode ser indulgente na amizade, mas não se deve descuidar da reputação e nem “desprezar, na atividade política, a arma em que se constitui a simpatia que inspiramos a nossos concidadãos”. Essa simpatia não deve ser conquistada com “bajulações e condescendências” e ainda enfatiza que a virtude de saber “se fazer amar, essa não deve ser abandonada, de modo nenhum”⁶⁹. Observa-se aqui, a referência de Cícero à razão instrumental, quando ele requer a prudência no sentido de sermos cuidadosos, ao estabelecermos as nossas relações de amizade. Segundo Cícero, só devemos investir numa amizade, após testar o caráter da pessoa com quem pretendemos nos relacionar. Escreve que muitos fraquejam perante uma pequena soma de dinheiro, outros não resistem frente a uma grande quantia e se questiona onde encontraremos pessoas, que tendo que escolher entre os direitos que a amizade exige e as vantagens advindas das “honorarias”, das “magistraturas”, dos “comandos”, dos “cargos”, das “influências”, “não dêem preferência aos primeiros?” Ainda enfatiza o que podemos observar na vida vivida dos seres humanos, a saber; “que a natureza fraqueja quando é preciso desprezar o poder”, e que nesses casos, as pessoas acreditam que ao optar pelo poder e negligenciar a amizade, podem esconder essa ação “sob o pretexto de que tinham boas razões para tal”⁷⁰.

Cícero escreve que às vezes temos que abrir espaço para novas amizades, contudo, não devemos desprezar as antigas, pois assim “como os vinhos que resistem ao tempo”, a amizade mais antiga “deve sempre ser mais afetuosa”. Cita ainda o seguinte ditado: “para dois amigos cumprirem totalmente o seu papel na amizade, é preciso que tenham comido juntos, muitos alqueires de sal”⁷¹. Compara ainda a amizade mais antiga com o tratamento do ser humano em relação aos seus cavalos, dizendo que normalmente as pessoas, se não houver nada em contrário, preferem montar um cavalo, com o qual já estão acostumados, em vez de “um cavalo ainda não domado ou completamente desconhecido”⁷².

Cícero afirma que qualquer forma de prestígio, o talento, a virtude, “só nos trazem pleno proveito quando os que nos tocam de perto desfrutam de parte” desses atributos conosco. Também nesse

⁶⁸ CÍCERO, 2006, XVII, 61.

⁶⁹ CÍCERO, 2006, XVII, 61

⁷⁰ CÍCERO, 2006, XVII, 63-64

⁷¹ CÍCERO, 2006, XIX, 67.

⁷² CÍCERO, 2006, XIX, 68.

sentido, ele sugere que aquilo que possuímos, tal como a riqueza, que a distribuamos aos parentes e aos que nos cercam, para que estes aumentem os seus recursos e possam ter mais honra e dignidade.

Na relação de amizade requer-se a igualdade das pessoas, por isso que aqueles que se sentirem superiores em algum aspecto, devem colocar-se em nível de igualdade com aqueles que se julgarem inferiores, e os que se sentirem inferiores não devem se sentir tristes se se julgarem superados por seus amigos e parentes, em talento, fortuna ou dignidade. Cícero enfatiza que aquele que ajudar a um amigo ou parente não deve se queixar, ou fazer críticas em relação a isso. Além disso, pessoas que fazem favores a alguém e depois jogam isso na cara de quem ajudaram, são pessoas detestáveis, e em relação a dar ou receber favores, Cícero escreve: “aquele que recebe os favores não os deve esquecer, mas aquele que faz os favores jamais lhe deve ficar lembrando o fato”⁷³. Kant ao escrever sobre esse assunto refere-se à gratidão.

Cícero escreve que “a maioria das pessoas, nos bens que possui, só valoriza aquilo que lhes pode trazer alguma utilidade, tanto no que se refere aos amigos, como aos animais, só dedica profunda afeição se tiver expectativa de auferir grandes vantagens”⁷⁴. Cícero defende que a amizade mais bela e mais conforme a natureza é “aquela que é um fim em si mesma e que buscamos por seu mérito intrínseco”⁷⁵. Também é desse modo que Kant entende a amizade verdadeira, isto é, a amizade moral.

Cícero escreve que se faz necessário ser um homem de bem, antes de qualquer outra coisa e, após isso, procurar alguém semelhante a si. A partir de homens que agem desse modo, a amizade se “torna estável e se consolida” e assim, unidos através de um bem querer mútuo, devem tentar dominar primeiro “as paixões que escravizam os demais”, e, além disso, amar “a equidade e a justiça”, assumir “suas mútuas obrigações”, não pedir “um ao outro senão favores conformes à moral e ao direito”, e que “tenham, não só estima e afeição um pelo outro, mas, também, respeito: pois suprimir da amizade o respeito é privá-la do que ela tem de mais belo”⁷⁶. As paixões e os erros devem ser evitados na relação de amizade, pois a amizade é auxiliar das virtudes e não a companheira dos vícios. A amizade ajuda a virtude a atingir a perfeição

⁷³ CÍCERO, 2006, XX, 71.

⁷⁴ CÍCERO, 2006, XXI, 79.

⁷⁵ CÍCERO, 2006, XXI, 80.

⁷⁶ CÍCERO, 2006, XXII, 82.

porque ela une e associa as pessoas umas às outras, tarefa que, segundo Cícero, a virtude não conseguiria fazer sozinha. Através da união da amizade e da virtude, visto que a amizade só é possível entre pessoas de bem, abre-se o caminho em direção ao bem supremo⁷⁷. Todavia, Cícero também afirma que a virtude une e mantém os laços de amizade e assegura que na relação haja harmonia, estabilidade e constância. É interessante nos referirmos à observação de Cícero em relação ao significado da palavra amor e amizade. Ele escreve que ambos “derivam do verbo amar, e amor nada mais é do que sentir afeto pelo ser que se ama, sem pensar em necessidade de um ou proveito do outro, apesar de que, o proveito, mesmo se não o procuramos, vem por si, como resultado da amizade”⁷⁸.

Cícero adverte que, antes de nos ligarmos a alguém através do afeto na amizade, devemos primeiro avaliar o caráter, o modo de ser e agir dessa pessoa. Não convém primeiro começar a amar e depois avaliar, visto que a negligência na escolha dos amigos nos traz aborrecimentos. Se tivermos problemas durante a relação de amizade, às vezes, inclusive o rompimento da mesma, normalmente, não é agradável, pois como afirma Cícero, já estamos atados por todos os lados por nossas relações cotidianas ou nossas obrigações⁷⁹. Vale a pena termos atenção e cuidado para construirmos relações interpessoais sadias, alegres, felizes. Cícero afirma que a amizade é de todos os bens que interessam ao homem, “o único cuja utilidade é unanimemente reconhecida por todo o mundo”⁸⁰. Todos aprovam a amizade, os que se dedicam à política, à pesquisa e à ciência, os que se ocupam de negócios, como também aqueles que se entregam aos prazeres. Em todas as maneiras de viver, a amizade é bem vinda. Cícero enfatiza que, mesmo para uma pessoa que apresenta um “caráter tão rude e tão selvagem que chega a fugir ao contato dos homens e detesta-os”, mesmo esse alguém procura por um outro ser semelhante para nele poder “expelir o veneno de sua aspereza”. Embora essa relação não se caracterize como amizade, demonstra, no entanto, a necessidade das pessoas se relacionarem com outros seres humanos. Nesse sentido, Cícero escreve que se “um deus nos tirasse da sociedade e nos colocasse em algum lugar solitário, provendo-nos, em abundância, de tudo o que é indispensável à vida, e nos privasse inteiramente da possibilidade de ver

⁷⁷ CÍCERO, 2006, XXII, 83.

⁷⁸ CÍCERO, 2006, XXVII.

⁷⁹ CÍCERO, 2006, XXII, 85.

⁸⁰ CÍCERO, 2006, XXIII, 86.

um ser humano: quem seria tão insensível para suportar uma vida assim e não deixar a solidão lhe tirar o gozo de todos os prazeres?”⁸¹.

Cícero também esclarece que a verdadeira amizade requer que se dê e se receba advertências quando elas se fazem necessárias, as quais devem ser dadas de modo franco e “sem rudeza” e recebidas “com paciência e sem mau humor”. Nessa relação, são totalmente reprováveis as atitudes de bajulação, adulação e obsequiosidade, tudo, enfim, que requeira simulação, isto é, atitudes que não se mantêm fiéis à verdade e desse modo não permitem a franqueza que é indispensável na amizade⁸².

Para Kant, a relação de amizade é representada pela união de duas pessoas através do respeito e do amor mútuo e igual. Ele enfatiza que uma amizade perfeita é aquela onde há a mais íntima união desses dois componentes: o amor e o respeito. O amor incumbindo-se de buscar os fins do outro, ou seja, cuidando de sua felicidade e o respeito determinando esses fins, isto é, cuidando do seu caráter, “pois o amor pode ser considerado como atração e o respeito como repulsa, e se o princípio do amor convida os amigos a se aproximarem uns dos outros, o princípio do respeito requer que permaneçam a uma apropriada distância um do outro” (MS, AA, 06: 470). Ao falar em atração e repulsa, Kant não está se referindo ao amor prático, pois este não está sob o jugo dos sentimentos e, se a razão não intervir, pode proceder de modo que possa se arrepender depois. A distância requerida pelo princípio do respeito se refere ao cuidado que temos que ter para não invadirmos a privacidade do outro, isto é, não o manipularmos ou o tratarmos de modo paternalístico, ou seja, poderíamos dizer que seria tratar o outro nunca somente como meio para algum fim, mas sempre ao mesmo tempo como fim em si mesmo. Sobre isso, Kant também escreve nas *Lições de Ética*, a saber: “Os homens se movem por dois tipos de estímulos. Um é tomado dele mesmo e é o estímulo do egoísmo ou do amor a si mesmo, o outro é o móbil moral, que é tomado das demais pessoas e supõe o estímulo do amor universal para a humanidade”. Esses dois estímulos estão continuamente em conflito no interior dos seres humanos (V-Mo/Collins, AA, 27: 422). É o confronto constante da busca da satisfação de necessidades e inclinações pessoais, referentes ao âmbito da natureza, em cuja realidade predomina o olhar voltado para si mesmo, face ao âmbito da moralidade que se fundamenta na liberdade e

⁸¹ CÍCERO, 2006, XXIII, 87.

⁸² CÍCERO, 2006, XXV, 91-92.

tem seu espaço alargado em uma consciência que abarca toda a humanidade. Ainda na *Doutrina da Virtude* podemos ler o que segue:

Todas as relações morais entre seres dotados de razão, que supõem um princípio para a concordância da vontade de um com a do outro, se podem reduzir ao *amor e ao respeito* e, na medida em que esse princípio é prático, o fundamento da determinação da vontade com respeito ao amor se refere ao *fim*, com respeito ao respeito se refere ao direito do outro (MS, AA, 06: 488).

O ser humano, ao tentar estabelecer uma relação de amor, deseja encontrar a felicidade e fazer a outra pessoa feliz. A amizade é uma relação para a qual se requer a reciprocidade e a reciprocidade se caracteriza pela igualdade estabelecida nessa espécie de relação. Porém, pelo fato de não termos acesso ao nosso eu noumênico, e nem ao eu noumênico dos outros, torna-se difícil saber se uma determinada relação interpessoal é de reciprocidade ou não, visto que aquilo que nos aparece, isto é, o eu fenomênico, tanto o nosso quanto o de outro, pode ser uma ilusão, talvez não em todos os aspectos, mas em alguns ou vários.

Ao se referir ao respeito, Kant escreve que “esta limitação da confiança, que se expressa mediante a regra de que tampouco os melhores amigos não de tratar-se entre si com *familiaridade*, contém uma máxima que não vale só para o superior com respeito ao inferior”, como também para o inferior em relação ao superior (Kant, MS AA 06: 470). Essa regra, ao estabelecer limites na relação, pretende preservar os direitos que cabem a cada um, independente da posição que cada qual ocupa, no que se refere ao contexto social, econômico, político ou religioso, o que faz com que a desigualdade seja neutralizada, visto que a relação de amizade requer a igualdade das pessoas envolvidas na mesma. Desse modo, não tem sentido, falar numa relação de amizade na qual as pessoas mantêm um nível de desigualdade, no que se refere à especificidade dessa relação.

Tanto no livro *Lições de Ética*, quanto na *Metafísica dos Costumes*, Kant enfatiza que o amor e o respeito são os sentimentos que definem a amizade. Uma amizade construída e cultivada por esses dois sentimentos constitui-se como uma das relações humanas na qual podemos exercitar a nossa própria perfeição, cuja finalidade é moral,

isto é, tornarmo-nos cada vez mais dignos da humanidade presente em nós. Portanto, a amizade constitui-se como uma relação na qual se requer a combinação do amor e do respeito.

Kant escreve que a amizade é uma ideia⁸³ que tem sua sede no entendimento, nesse caso não é possível que seja deduzida da experiência e representa uma ideia praticamente necessária, “inacessível na ação e que, no entanto, persegui-la (como uma máxima em uma boa intenção recíproca) é um dever dado pela razão, mas não comum, senão digno de honra”, isto é, um dever meritório (MS, AA, 06: 469). A amizade, em seu entendimento, constitui-se como o valor máximo da reciprocidade amorosa, a qual representa uma ideia enquanto serve de medida para determinar esse fim. A medida máxima para amar o próximo é o grau de amor que cada qual nutre por si mesmo, pois não é possível amar a outro além dessa medida. Desse modo, entendemos que, para amarmos a alguém, faz-se necessário que amemos a nós mesmos, visto que o amor que nutrimos por nossa pessoa é a medida que nos dispomos para compartilhar com nossos semelhantes próximos ou distantes. Mas Kant nos adverte no sentido de que, se quisermos amar a alguém como a nós mesmos, devemos nos certificar de que esse amor será recíproco, para que haja a restituição da nossa doação e desse modo não haja perdas. Em relação a esse aspecto, Cícero entende que a verdadeira amizade é generosa, mais rica e mais pródiga e a pessoa engajada nessa relação não teme ser prejudicada. Consideramos que Kant, com essa observação, nos chama a atenção para que tenhamos cuidado de não nos tornarmos um simples meio nas relações de amizade que tentamos construir, e desse modo, sentirmo-nos diminuídos, deixando que a nossa auto estima seja afetada negativamente. A propósito, a segunda formulação do imperativo categórico não se refere somente à preservação e estimulação da humanidade na pessoa dos outros, mas também requer o mesmo, na mesma medida e intensidade, na sua própria pessoa. Portanto, entendemos que Kant, ao fornecer essas orientações e cuidados, pretende que os seres humanos saibam preservar e vivenciar a dignidade da humanidade, presente em cada qual, isto é, em sua própria pessoa e na pessoa de todos os outros, mas, de qualquer

⁸³ Kant diferencia a ideia do ideal dizendo: sempre se precisa uma medida para poder apreciar distintos graus em geral. Este padrão métrico será natural ou arbitrário; isto dependerá de que as magnitudes em questão se encontrem ou não determinadas por conceitos *a priori*. Pelo que respeita para as que são determinadas *a priori*, qual é o critério valorativo que podemos aplicar? Sem dúvida o máximo possível; enquanto este **maximum** seja tal com respeito a seus inferiores constitui uma ideia e representa um ideal a medida em que lhes sirva de modelo” (V-Mo/Collins, AA, 27: 423)

modo, essa é uma tarefa muito difícil e que não oferece garantia de acerto. Entretanto, em seu entendimento, a ideia de amizade representa um parâmetro para definir a amizade no que se refere a procurar cada vez mais se aproximar desse arquétipo, visto que não seja possível a coincidência total com a ideia. Nesse sentido, Kant cita Aristóteles, quando este dizia “meus queridos amigos, os amigos não existem”, pretendendo justamente significar a impossibilidade da coincidência da ideia de amizade com a amizade vivenciada (V-Mo/Collins, AA, 27: 424). Kant, em sua obra *Sobre a Pedagogia*, escreve que “não devemos considerar uma ideia como quimérica e como um belo sonho só porque se interpõem obstáculos à sua realização” (Päd, AA, 09:444). A ideia significa “o conceito de uma perfeição que ainda não se encontra na experiência”. Um exemplo de ideia é, segundo Kant, a “Ideia de uma república perfeita”, a qual deve ser “governada conforme as leis da justiça”. É necessário que a ideia seja autêntica e que os obstáculos possam ser superados, para que a sua realização seja possível (Päd, AA, 09: 444-445).

Embora Kant pense na impossibilidade da coincidência da ideia de amizade e a amizade vivenciada, acredita, no entanto, que o ser humano normalmente não se preocupa somente consigo mesmo, mas também com o bem-estar dos demais e, por isso, ambas as atitudes estão inter-relacionadas, ainda que não haja delimitação das fronteiras, nem especificação do grau em que cada qual deve ocupar-se de si mesmo e a medida em que devem ocupar-se dos demais. Entretanto, cada um deve cuidar de suas necessidades e satisfações e, se cuidar das necessidades e satisfações dos outros, representa suprimir as suas próprias e se prejudicar, estará, nesse caso, desobrigado a ocupar-se da felicidade do próximo e manter amizade para com ele (V-Mo/Collins, AA, 27: 424).

Nas *Lições de Ética*, Kant escreve que a amizade nasce de uma relação entre uma pessoa e outra, quando, nessa relação, um consegue valorizar o outro, visto que, de modo geral, o ser humano “concede particular importância àquele que confere um valor à sua pessoa” (V-Mo/Collins, AA, 27: 422). Este nobre sentimento se fundamenta na ideia do amor recíproco e generoso que substitui o amor próprio. Kant escreve: “Se todos os homens albergassem o sentimento de que cada qual velará pela felicidade do outro, o bem-estar se conseguiria através dos demais” (V-Mo/Collins, AA, 27: 422). Essa relação de amizade poderia ser de total confiança recíproca, na qual cada um se entregaria ao outro sem nenhum receio em relação a qualquer coisa. Cada qual cuidaria do bem estar do outro, sem ninguém ser prejudicado, porque

enquanto um cuidaria da felicidade do outro, também estaria cuidando de sua própria, através da pessoa do outro. Através dessa atitude de generosidade de ambas as partes, cada qual forneceria as condições para o seu próprio bem-estar. Portanto, é nisto que consiste a ideia de amizade, na qual “o amor próprio se vê subsumido na idéia do amor recíproco e generoso” (V-Mo/Collins, AA, 27: 423). Porém, se a pessoa optar por se ocupar com a sua própria felicidade e se manter indiferente às necessidades alheias, desde que à medida que procurar a sua própria felicidade não obstaculize a dos outros, não estará ferindo a regra moral, no entanto, também não terá mérito moral algum, mesmo não cometendo nenhuma infração moral (V-Mo/Collins, AA, 27: 423).

Nas Lições de Ética, Kant classifica a amizade em: amizade da necessidade; amizade estética ou do gosto e amizade afetiva ou dos sentimentos. A amizade, com base nas necessidades, apresenta a característica das pessoas poderem contar com uma previsão recíproca, no que diz respeito às suas necessidades vitais. Foi desse modo que nasceu essa espécie de amizade, isto é, a partir do momento em que os selvagens declaram solidariedade uns aos outros, com a intenção de ajudar-se mutuamente nas necessidades. Kant observa que, quanto menos necessidades os seres humanos apresentarem, mais intensamente manterão essa amizade e, quanto mais incrementarem as suas necessidades, menos tempo terão para ocupar-se da necessidade dos demais. Ele cita, inclusive, a voragem do consumismo, em cujo estado de espírito dos seres humanos não sobra espaço para a amizade e, se houver, provavelmente consistirá em “atender as suas necessidades por meio dela”, portanto, nesse caso, a amizade “perde todo seu interesse e acaba por desaparecer” (V-Mo/Collins, AA, 27: 425). Kant qualifica a amizade de ativa e generosa, quando em uma relação interpessoal, “cada um se ocupa realmente das necessidades dos demais”, e não espera passivamente receber a ajuda dos outros sem retribuir. Ele ainda esclarece que, em todos os tipos de amizade, deve poder-se pressupor a amizade na necessidade, não no sentido de tirar proveito do outro, mas de poder confiar que cada um daqueles que são considerados verdadeiros amigos, estarão dispostos a encarregar-se das questões que geram problemas e necessidades com o objetivo de aliviá-las, ainda que não se deva reclamar-lhes tal coisa. O verdadeiro amigo é aquele de quem posso pressupor que me estenderá a mão em caso de apuro sem que eu peça isso a ele, pois devo evitar de incomodá-lo e limitar-me a confiar nele, subentendendo ainda, que devo preferir enfrentar sem ajuda os meus reveses, em vez de perturbar meu amigo (V-Mo/Collins,

AA, 27: 425). Da minha parte, também de igual maneira, devo estar pronta para ajudar a quem estiver me ajudando, quando estiver em necessidade, o que significa que a confiança deve ser mútua e a relação recíproca. Recíproca também deve ser a generosidade na amizade, pois, para ser amigo, faz-se necessário sair do estado de natureza e dispor-se para a solidariedade, a fim de aprender a vivenciar os sentimentos bem intencionados e, através da relação solidária, construir os alicerces para cultivar as ações de generosidade. Desse modo, será possível ser generoso na ajuda sem mostrar-se exigente com o amigo.

Nas *Lições de Ética*, Kant, ao escrever sobre a amizade de sentido estético, afirma que, esta “é na realidade uma pseudo amizade que se baseia na complacência do trato e da mútua companhia, mas não na felicidade de ambas as partes” (V-Mo/Collins, AA, 27: 426). Essa espécie de amizade não se realiza entre pessoas de uma mesma profissão ou posição, por ambas compartilharem do mesmo conhecimento, mas entre pessoas que possuem ofícios diferentes. Kant exemplifica essa situação através da amizade de um homem de letras com um comerciante ou um soldado, desde que “o erudito não seja um pedante nem o comerciante um estúpido”; é possível estabelecer-se entre ambos uma conversação, a fim de compartilharem as suas experiências. Kant ainda observa que normalmente os seres humanos se unem para compensar as suas carências buscando, então, as diferenças, não as similitudes (V-Mo/Collins, AA, 27: 426). Essa espécie de amizade facilmente se desfaz, porque as pessoas costumam mudar de gosto com o passar do tempo e nessa medida também mudam de amizade (V-Mo/Collins, AA, 27:429). Ao denominar a amizade estética de pseudo amizade, consideramos que Kant não quer afirmar que ela seja falsa, mas apenas que não se constitui em uma amizade tão profunda quanto àquela que ele define como a amizade da intenção ou do sentimento.

A amizade da intenção ou do sentimento não exige do outro nenhum préstimo de favores, visto que se refere ao cultivo dos puros e sinceros sentimentos, em cuja condição expressamos nossas intenções e emoções. Kant escreve que, em nossos contatos com os outros, nem sempre necessariamente estabelecemos uma relação, como por exemplo, ao assistirmos uma reunião ou tratarmos algo com alguém, pois normalmente, nesses casos, conservamo-nos reservados no que diz respeito à exteriorização de nossos sentimentos, emoções, intenções e pareceres, restringindo-nos a emitir o nosso juízo conforme recomendam as circunstâncias. Essa atitude reservada resulta da desconfiança que nutrimos uns em relação aos outros, motivo pelo qual

“ou bem dissimulamos nossas debilidades para não ser infra-valorados, ou bem reprimimos nossas opiniões” (V-Mo/Collins, AA, 27: 427). Contudo, sentimo-nos à vontade para abandonar essa atitude reservada, esse cuidado com o que dizer, quando encontramos alguém em quem acreditamos que podemos confiar, abrindo o nosso coração de modo transparente, isto é, sem medo de demonstrar os nossos verdadeiros sentimentos e pareceres. Desse modo, é possível uma comunicação plena e a efetivação de uma relação autêntica que caracteriza “a amizade dos sentimentos e da sociabilidade” (V-Mo/Collins, AA, 27: 427). Kant explicita que essa confiança diz respeito somente “à intenção e aos sentimentos, mas não ao decoro que se deve observar em todo o momento, reprimindo com ele suas debilidades, para que não resulte ofendida toda a humanidade” (V-Mo/Collins, AA, 27: 427). Em seu entendimento, nem o melhor amigo deve nos conhecer como nós nos conhecemos, porque poderíamos lhe parecer repulsivo (V-Mo/Collins, AA, 27: 427). A necessidade de se comunicar buscando a sociabilidade levou o ser humano para a busca da amizade, porém não lhe é próprio generalizar o seu afeto, por isso, explica Kant, ele prefere restringir a manifestação do seu afeto a um pequeno círculo, “sentindo-se inclinado a formar seitas, partidos e sociedades”. A família constitui-se como uma das primeiras sociedades formadas pelos seres humanos. Os partidos, tais como os políticos, as seitas religiosas são outros tipos de contatos relacionais criados e mantidos entre os humanos. Essas sociedades pretendem cultivar as relações humanas através do compartilhamento dos sentimentos e opiniões, porém, como observa Kant, muitas vezes produzem o efeito contrário, visto que se fecham para aqueles que não fazem parte, como ocorre em relação às seitas religiosas. Kant reitera a sua afirmação de que, quanto mais civilizado o ser humano se tornar, mais ampliará os seus horizontes e “menos espaço sobra para as amizades em sentido estrito”, buscará, então, apenas uma amizade superficial que o ajude em suas “conveniências sem necessidade de uma relação privilegiada” (V-Mo/Collins, AA, 27: 428). Kant escreve que:

A amizade não tem lugar no céu, pois o céu representa a maior perfeição moral e esta é universal; a amizade é uma relação privilegiada entre determinadas pessoas, que supõem um recurso para manifestar nossos sentimentos a outro e comunicar-nos com ele dado que todos desconfiamos de todos (V-Mo/Collins, AA, 27: 428).

Desse modo, segundo Kant, entendemos que a amizade é uma relação humana possível de ser efetuada, aqui, na terra, embora não seja tão comum a existência dessa espécie de relação. Isso se explica através das dificuldades que os seres humanos, normalmente, apresentam em confiar um no outro, o que se constitui como um dos motivos pelos quais a relação de reciprocidade é pouco encontrada entre os mesmos. Kant afirma que a amizade é uma relação privilegiada entre determinadas pessoas. Essas pessoas são aquelas, como já vimos, que possuem bondade em suas escolhas das máximas de ações, isto é, as pessoas de bem.

Kant enfatiza que as pessoas escolhem as associações das quais querem participar, mediante seus gostos e sentimentos, e essas associações se mostram mais necessárias quanto maior for o domínio da barbárie nos costumes. Essa espécie de amizade exige a mais estrita igualdade entre as partes.

O que é requerido para que alguém possa cultivar uma relação dessa espécie de amizade? Não se requer, segundo Kant, a identidade de pensamento, visto que na amizade muitos buscam a complementação daquilo que falta, um suprindo as carências do outro e vice-versa. Porém, se faz necessário que as partes envolvidas tenham “idênticos princípios do entendimento e da moralidade, para que possam entender-se plenamente” ao tentarem estabelecer acordos. A lealdade se caracteriza através da franqueza e da confiança que são sentimentos que dão condições para se estabelecer a dignidade necessária numa relação de amizade. Kant afirma que a amizade com base no sentimento é rara, porque os seres humanos dificilmente possuem princípios (V-Mo/Collins, AA, 27: 429). É interessante observarmos que se trata de uma amizade de sentimentos, porém, para que ela exista e sobreviva, é necessário que se fundamente em princípios, pois os sentimentos, por si só são muito instáveis e por isso não inspiram confiança. Consideramos que é nesse tipo de amizade que se estabelece o encontro de afinidades entre as pessoas envolvidas na relação, e se faz necessária a presença de bons princípios, para fundamentar a vivência das pessoas, que nesse caso, são de bom caráter.

A relação de amizade descrita por Kant na *Doutrina da Virtude*, como a amizade moral, é considerada por ele como uma amizade perfeita, visto que busca o equilíbrio na relação através do amor e do respeito e, desse modo, constitui-se como uma relação na qual não é rompido o vínculo com a moralidade. O respeito faz com que os direitos do outro

sejam preservados, quando o sentimento do amor tenta ir além do que deveria. Em outras palavras, o respeito fará com que se efetive, nessa relação de amizade, o cumprimento da segunda formulação do imperativo categórico. Para Kant, o amor e o respeito são deveres primários de virtude que temos em relação aos outros. Korsgaard escreve que:

Qualquer um deve dizer a verdade quando as circunstâncias requerem isso, mas entre amigos isso é uma suposição de intimidade, franqueza e confiança. Qualquer um deve ajudar o outro na necessidade ou emergência, mas o amigo promove a cada projeto do outro, tão rotineiramente quanto ele faz com os seus próprios. Qualquer um deve abster-se de induzir outros em tentação, mas amigos ajudam um a outro a ser bom⁸⁴.

A amizade dessa espécie é valiosa moralmente e testemunha a virtude. A relação de amizade tende a se constituir como uma relação mais íntima entre as pessoas envolvidas, cuja realidade faz com que conheçamos melhor os amigos do que aqueles que não são amigos. Desse modo, apresentam-se, para os que mantêm uma relação mais íntima, mais possibilidades de oportunidade de construir e cultivar uma reciprocidade elevada, embora seja importante enfatizar que a proximidade das pessoas não garante por si só o estabelecimento de uma relação recíproca. Kant escreve que a amizade moral é diferente da amizade estética e é justamente na amizade moral que se estabelece “a confiança total entre duas pessoas que se comunicam reciprocamente os seus juízos e sentimentos íntimos, na medida em que pode coexistir com o respeito recíproco” (MS, AA, 06: 471-73)⁸⁵. Esta requer uma relação de reciprocidade na qual existe a conversação franca, o compartilhar de sentimentos nos quais Kant acredita que todos nós nos apoiamos na necessidade. Esse tipo de relacionamento requer o bom caráter dos que dele participam. A amizade moral é a amizade considerada na sua perfeição, e embora se constituindo como um ideal a ser alcançado, Kant afirma que “não é simplesmente um ideal, mas como (os cisnes negros) efetivamente existe aqui e ali em sua perfeição” (MS, AA, 06:

⁸⁴ KORSGAARD, 1997, p. 194.

⁸⁵ KORSGAARD, 1997, p. 199.

472). Entretanto, no parágrafo anterior a essa afirmação, Kant escreve que “a amizade é somente uma idéia”, a qual é praticamente necessária, não é acessível na ação, embora deva ser perseguida na experiência, como um dever que nos é dado pela razão (MS, AA, 06: 469). Ainda que uma frase parece contradizer a outra, nós entendemos que a amizade totalmente perfeita é muito difícil de ser encontrada entre nós, embora não absolutamente impossível, e a ideia da amizade, da qual deriva a amizade perfeita, é representada pela amizade moral, a qual requer o sentimento do respeito e do amor mútuo e igual.

A relação de amizade requer a presença desses dois sentimentos, a saber, o amor e o respeito, porém, tanto um quanto outro podem também existir separadamente nas relações humanas, ou seja, alguém pode amar a uma pessoa que não merece ser respeitada, assim como pode respeitar a todo o ser humano, embora pareça não ser digno de amor. Kant afirma que o amor e o respeito “estão basicamente sempre unidos pela lei em um dever, com a ressalva de que, de tal modo que num momento um dever e noutro o outro constitui o princípio do sujeito, com o outro a ele ligado como acessório” (MS, AA, 06: 277). Desse modo, afirma Kant, temos o dever de ajudar uma pessoa pobre, mas ao mesmo tempo temos que tomar cuidado para não humilhá-la, visto que o seu bem estar depende da nossa generosidade. A ajuda prestada, portanto, deve ser efetuada como uma ação para a qual a pessoa necessitada tem direito, ou como uma prestação de serviço de amor, a fim de conservar na pessoa ajudada, o respeito por si mesma. Há vários casos em que se constata que, em termos de grau, existe uma obrigação maior daquele que deve ajudar, do que o direito daquele que apresenta a necessidade de ajuda. Na *Metafísica dos Costumes* Kant escreve:

A capacidade de fazer o bem que depende das riquezas é, em sua maior parte, o resultado de que diversos homens se vêem favorecidos pela injustiça do governo, o qual introduz uma desigualdade de riquezas que faz necessária a beneficência de outros. Em tais circunstâncias, a ajuda que o rico pode prestar aos necessitados merece esse nome de beneficência, da qual ele se orgulha como um mérito seu? (MS, AA, 06: 454)

Que merecimento pode ser atribuído a alguém, que ao ajudar aos necessitados, não precisa privar-se de nada e que muitas vezes, por

mais que ajude não conseguirá subtrair ou neutralizar a sua dívida para com os outros, visto que, nesses casos, a sua riqueza é construída, como afirma Kant, por conta da privação de muitos outros. Nem sempre esse é o caso, mas de qualquer modo, quem possuir meios sobrando, isto é, meios que excedem a sua própria necessidade, não se constituirá um sacrifício ajudar aos outros, no entanto, terá a satisfação de proporcionar a si mesmo o gozo dos sentimentos morais. Segundo a teoria moral de Kant, nós temos o dever de ajudar os outros. De modo geral, temos o dever de promover a felicidade dos outros. Nesse sentido, compartilhamos com Márcia Baron, quando ela afirma que “a não beneficência não é uma opção colocada para nós”. Kant escreve que “a benevolência consiste em comprazer-se na felicidade (no bem estar) dos demais; mas a beneficência é a máxima de propor-se isto como fim, e o dever correspondente a ele é a coação do sujeito, exercida pela razão, de aceitar esta máxima como lei universal” (Kant, AA, 06: 452). Esta máxima é denominada por Kant como a máxima do interesse comum que se contrapõe à máxima do interesse pessoal, quando esta última não estiver conforme a lei da moralidade. Kant escreve que a máxima do interesse comum consiste em fazer o bem aos necessitados e é compreendido como “um dever universal dos homens, e precisamente porque eles consideram-se-ão como semelhantes, isto é, como seres racionais unidos pela natureza em uma morada para que se ajudem mutuamente” (MS, AA, 06: 453).

Desse modo, o amor, quando entendido como dever, é concebido como “a *máxima da benevolência* (como prático), que resulta em beneficência” (MS, AA, 06: 449). Este, o amor prático, pode ser ordenado, enquanto o amor entendido como sentimento não pode ser ordenado, porque não podemos submeter alguém à obrigação de ter sentimentos, ou seja, “como um prazer experimentado pela perfeição de outros seres humanos” (MS, AA, 06: 449). No que se refere ao respeito, este é para ser entendido como “a *máxima* da limitação de nossa auto estima pela dignidade da humanidade presente numa outra pessoa e, assim, como respeito no sentido prático” (MS, AA, 06: 449). Nesse sentido, o respeito não significa “um mero sentimento oriundo da comparação de nosso próprio valor com o de outrem”, como por exemplo, de uma criança pelos seus pais; um aluno pelo seu professor, “ou qualquer subordinado em relação ao seu superior” (MS, AA, 06: 449-450). Kant esclarece que um dever de livre respeito em relação aos outros é somente negativo, significando a “não exaltação de si mesmo acima dos outros”, e é “análogo ao dever de direito de não usurpar o que

pertence a quem quer que seja”. É um mero dever de virtude, considerado como um dever restrito ao ser comparado ao dever de amor que é considerado um dever lato ou amplo. O dever de amor para com os outros também é entendido como dever de fazer dos fins dos outros o meu próprio fim, com a ressalva de que estes não sejam imorais. Ao realizar o dever de amor para com os outros, faço de mim mesma merecedora de gratidão por parte de quem é beneficiado. Porém, ao realizar o dever do respeito, simplesmente cumpro o que me é devido, mantendo-me dentro de meus próprios limites, sem diminuir em “nada do valor que o outro, como ser humano, está autorizado a creditar para si” (MS, AA, 06: 449-450). O respeito ainda pode ser definido como aquele que está contido “na máxima de não desagradar qualquer outro ser humano, reduzindo-o a um simples meio para os meus fins”, isto é, transformar o outro em uma coisa de uso pessoal, não o respeitando como pessoa.

Consideramos ser importante mencionar o que Kant escreve sobre a atitude a ser tomada ao término de uma amizade. Ele afirma que quando isso acontece, em primeiro lugar não se tratava de uma amizade de sentimentos. Além disso, em nome dessa amizade, que já não existe mais, devemos manter o respeito em relação a essa pessoa, mesmo que o antigo amigo agora seja o nosso inimigo. É ruim, em si mesmo, falar mal de um amigo, pois demonstra ingratidão e fere as regras da prudência, visto que quem nos ouve pode entender que há a possibilidade de agirmos do mesmo modo com ele, se vier a ser o nosso amigo, o que, provavelmente, o levaria a evitar a nossa amizade. Desse modo, Kant sugere que nos comportemos com nossos amigos de maneira a não lhes dar arma para ser usada contra nós, se por algum motivo a amizade terminar e o amigo se tornar inimigo. Observa que não se deveria pensar que o amigo pode virar inimigo, pois assim parece que não temos confiança nele. Porém, ao mesmo tempo, Kant deixa clara a sua preocupação em relação às atitudes de inteira entrega de um amigo ao outro, como por exemplo, quando alguém confia todos os seus segredos ao amigo, que, se divulgados, por descuido ou por qualquer outro motivo, podem destruir a vida de quem os confiou. Os amigos de temperamento colérico podem nos colocar em situações complicadas, ainda que, logo em seguida, nos peçam desculpas (V-Mo/Collins, AA, 27: 429-430).

A amizade é uma relação especial entre as pessoas, mas Kant se pergunta se é possível “ser amigo de qualquer ser humano” ou ser amigo de todo o mundo. Escreve que a amizade universal “consiste em ser um

filantropo e professar uma benevolência universal para todo o mundo” (V-Mo/Collins, AA, 27: 430). Na *Doutrina da Virtude*, Kant estabelece uma diferença entre ser “um *amigo dos homens* em geral”, isto é, da espécie inteira, escrevendo que o amigo dos homens em geral é “aquele que participa esteticamente no bem de todos os homens (se alegra com eles) e que nunca perturbará a nenhum deles, sem um íntimo pesar. Mas a expressão <um amigo dos homens> tem um significado mais restrito que a expressão <amante dos homens> (filantropo) (MC, AA, 06: 472-473). No primeiro caso, ser amigo dos homens em geral, encontra-se a representação e ponderação da igualdade entre os homens, pois ao realizar as ações de beneficência entre si, todos se sentem obrigados (de uns para os outros) a fazer o bem como se fossem todos irmãos, filhos de um só pai (universal), o qual deseja que todos sejam felizes, porém Kant afirma que nessa relação de protetor e protegido, o protegido se sente obrigado a responder com gratidão ao seu benfeitor. Essa relação caracteriza-se como uma relação de amor recíproco, mas não de amizade, porque o respeito que há entre eles não é o mesmo. O filantropo é visto por Kant como um afortunado que possui a capacidade de fazer o bem, cuja capacidade vem acompanhada do “dever de querer bem ao homem como amigo (uma afabilidade que é necessária) e a consideração desse dever serve para defender-se do orgulho que pode apoderar-se” desses afortunados. (MS, AA, 06: 473). O ser humano tende a criar relações especiais, porque conforme o impulso da natureza, ele parte do particular e progride para o universal. Porém, afirma Kant, algumas pessoas são inclinadas a ver o lado bom de todas as coisas e possuem bons sentimentos, cujas características facilitam-lhes a se tornar amigo de todo mundo, para o que se requer bondade de coração conjugada com o entendimento e o gosto. O grau de perfeição nessas pessoas é elevado e elas têm um bom caráter.

Quando Kant escreve sobre a exigência da reciprocidade na relação de amizade e ainda enfatiza que temos que cuidar para não sermos lesados nessa relação, já explicitamos que entendemos que Kant está se referindo ao cuidado que cada ser humano deve ter em relação a que, qualquer outro não o trate como um simples meio. Porém, entendemos também que há dificuldades em definir com absoluta certeza, quando a nossa atitude ou ação está cumprindo a lei moral, ou quando estamos a serviço do nosso eu egoísta, visto que a atitude ou ação que se apresenta pode ser a mesma. Sabemos que temos em nossa natureza a inclinação para cuidar de nós mesmos, mas em certas situações, quando amamos muito a alguém, ou acreditamos que seja

desse modo, incorremos em esquecer de nós mesmos e preferirmos nos prejudicar para ajudar a pessoa amada. Consideramos ser difícil saber se essa atitude é de fato moral, no sentido da prática da generosidade, ou se ainda que tudo leve a crer no desprendimento e generosidade da mesma, a despeito de tudo isso, não passa de uma ação egoísta, visto que, se a pessoa amada for prejudicada, ela, a pessoa da ação aparentemente moral, também sofrerá. Portanto, apesar de tudo nos levar a acreditar na moralidade dessa ação, incluindo aí o próprio agente, é possível que, às vezes, mesmo que seja com dificuldades, o sujeito agente consiga encontrar no âmago de sua consciência, a resposta verdadeira em relação a essa dúvida, ou seja, saber com exatidão, se sua ação é moral ou egoísta. Somos seres imperfeitos, mas com o dever de buscar a auto perfeição, que se constitui como uma tarefa pessoal, que normalmente não é fácil, porque o contra-peso de nossas inclinações e desejos se interpõem nessa busca como obstáculos a serem transpostos e superados. Para Cícero, por um amigo faríamos, às vezes, muito mais do que faríamos por nós mesmos, isto é, nossa consideração por ele seria maior do que aquela que teríamos por nós mesmos. Agindo assim, o nosso amor pelo outro superaria o amor por nós mesmos e, desse modo, faltaríamos também com o respeito em relação a nossa pessoa.

Kant não defende uma relação de amizade sem afeição como muitos sustentam. Nas *Lições de Ética*, ele inclusive reserva um bom espaço para escrever sobre a amizade que se origina a partir do sentimento, todavia, como os sentimentos são muito instáveis, e em algumas pessoas, dependendo do seu temperamento e caráter, mais do que em outras, Kant enfatiza que se faz necessário fundamentar essa relação em princípios. Esses princípios se referem à lei moral.

Ao colocarmos o bom caráter como uma característica importante e necessária para o cultivo da amizade moral, subentende-se que as pessoas que procuram construir essa espécie de amizade não nutrem más intenções, isto é, não incluem em suas máximas de ação, inclinações ou afetos que possam prejudicar aos seus amigos. Podemos ler em Cícero:

A amizade apresenta, pois, vantagens muito numerosas e importantes, mas há uma que a todas supera: ela inspira uma fagueira esperança que ilumina o futuro e não permite que os ânimos desfaleçam ou se apequenem. Porque aquele que tem diante dos olhos um amigo verdadeiro vê, de certa forma, sua própria imagem ideal. Desse

modo, os ausentes se fazem presentes; os pobres se tornam ricos; os fracos poderosos e, o que é mais incrível, os mortos continuam vivos: tamanha é a honra, tantas as lembranças e tantas as saudades que eles inspiram a seus amigos. Assim, a morte de uns os dignifica, e a vida dos outros lhes proporciona uma existência digna de louvor. Porém, se eliminarmos da natureza o vínculo da generosidade, nenhuma família, nenhuma cidade poderá subsistir e a própria agricultura não poderá sobreviver. Se isso não estiver suficientemente claro, podemos descobrir o poder da amizade e da concórdia, pensando nas dissensões e na discórdia. Com efeito, existirá uma família tão estável, uma cidade tão solidamente constituída que os ódios e as lutas intestinas não possam destruir? Pode-se ver por aí o bem que a amizade faz⁸⁶.

Com base na leitura desse trecho de Cícero, podemos compreender a importância da amizade para uma vida saudável e possivelmente feliz, visto que não há como garantir a felicidade, somente a dignidade de ser feliz. O efeito da amizade moral é um conforto para nosso espírito, comprovado empiricamente em todos os tipos de relacionamentos, de modo especial os mais íntimos, inclusive no casamento, no qual a amizade entre os cônjuges é essencial para enfrentar os obstáculos e problemas cotidianos, ainda que somente a amizade, normalmente, não seja suficiente para manter um casamento. Entendemos que uma relação de amizade não requer a existência da relação sexual. A seguir nossa reflexão será referente a reciprocidade nas relações sexuais.

2. 3. A reciprocidade nas relações sexuais

A seguir, faremos uma reflexão sobre o casamento, em cuja relação interpessoal a reciprocidade é necessária, visto que, sem ela, destruiríamos a dignidade da humanidade presente em nós e no outro. Kant escreve sobre a relação sexual, sobre o casamento, a família e o que envolve essa espécie de relação, mais detalhadamente em seu livro

⁸⁶ CÍCERO, 2006, VII, 23.

Metafísica dos Costumes em 1797, não em sua segunda parte que corresponde à *Doutrina da Virtude*, mas em sua primeira parte, na *Doutrina do Direito*, na sessão sobre o direito da sociedade doméstica, o direito do casamento. O tema da relação sexual também é contemplado por Kant em seu livro *Lições de Ética*. Em anos anteriores, por volta de 1780, participou de debates sobre a natureza do casamento. Em 1764, em sua obra *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, na terceira seção, ele escreve sobre o que caracteriza o sentimento do sublime e o belo nas relações entre os sexos. Essa obra, embora não fazendo parte de sua filosofia crítica, precedendo-a, portanto, ainda assim, retrata a sua maneira de pensar, de ver e ler o mundo, de forma que é carregado de significados, isto é, não apresenta neutralidade. Além disso, somos de parecer que o seu pensamento no que se refere à natureza sexual, à relação sexual e ao casamento, é mantido no decorrer de sua vida, o que pode ser observado no que ele escreveu durante esses anos até a *Metafísica dos Costumes*, escrita anos depois, isto é, em 1797, já no final de sua produção intelectual. Nas *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, Kant lembra que privilegia o olhar do observador em relação ao do filósofo. Embora ele sempre esteja tentando se manter fiel ao estatuto descritivo no que diz respeito ao comportamento humano do homem e da mulher, como também da etnia dos povos, essa linguagem não é neutra. Nesse sentido, compartilhamos com Vinícius de Figueiredo que escreve: “sublime e belo são, antes de qualquer outra coisa, categorias valorativas das quais derivam modelos de expectativas e, inversamente, critérios de precaução contra condutas que não se coadunem com o que é socialmente aceitável, segundo os indícios de aprovação estabelecidos por elas”⁸⁷.

No que segue, faremos algumas reflexões sobre alguns conceitos que fazem parte do contexto no qual Kant escreve sobre a relação sexual e o casamento. Vamos nos restringir a alguns conceitos do contexto da *Doutrina do Direito*, cujo conceito significa “o conjunto das leis para as quais é possível uma legislação externa.” A partir do momento em que existe essa legislação, ela passa a chamar-se doutrina do Direito positivo. Consideramos que Kant inclui o tema da relação sexual, o contrato do casamento e a formação da família na *Doutrina do Direito* porque pretende que o Estado apresente condições legais para comparar as pessoas inseridas nesse contexto, de modo especial, as que

⁸⁷ KANT, *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*. Trad. Vinícius de Figueiredo, p. 12.

até então estavam à margem dos direitos humanos, inclusive no que se refere ao direito universal à liberdade. A doutrina do direito busca os seus fundamentos na mera razão para proceder aos seus juízos. Kant escreve: “Uma doutrina do direito meramente empírica é (tal como a cabeça de madeira da fábula de fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas que, lamentavelmente não tem cérebro.” (MS, AA, 06: 230)

Kant define o direito como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem, segundo uma lei universal da liberdade” (MS, AA, 06: 230). Essa lei universal da liberdade é representada para nós, na forma do imperativo categórico – o mesmo que norteia as máximas no âmbito moral. Porém, no âmbito do direito, serão avaliadas as ações que legitimamente podem ser governadas pela lei externa, isto é, neste âmbito, as intenções do sujeito, ou os motivos que o levam a agir não são considerados, importando apenas a ação realizada, o que implica que a lei pode ser dada por outra pessoa para quem está agindo, ou seja, a autoridade instituída pode impor a lei, o que não é possível no âmbito da ética.

“Uma ação é conforme ao Direito quando permite ou quando a sua máxima permite fazer coexistir a liberdade do arbítrio de cada um com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (MS, AA, 06: 230). Portanto, o sistema do direito restringe-se a avaliar as ações realizadas, baseando a sua legitimidade na fórmula da universalidade, ou seja, no imperativo categórico, mas se abstraindo das intenções do sujeito agente. Desse modo, no âmbito do direito, é entendido, como correta, a escolha livre que tem condições de coexistir com a liberdade dos outros e entendido, como errada, a escolha livre que atrapalha a liberdade dos outros. O Estado faz uso da coerção para prevenir o impedimento à liberdade daquele (a), cuja ação atrapalha a liberdade de outrem, e sua intervenção, nesse caso, é legítima. Essa coação externa representa uma resistência que se opõe àquele que obstaculiza a liberdade externa de acordo com leis universais, em outras palavras, a coação externa seria um obstáculo que se coloca ao obstáculo à liberdade. Segundo a avaliação de Kneller, Kant usa uma maneira análoga para “explicar por que o contrato do casamento restabelece a igualdade da personalidade, que ele acredita ser perturbada através da relação sexual”⁸⁸.

⁸⁸ KNELLER, 2006, p. 456.

O contrato significa “o ato do arbítrio unificado de duas pessoas, através do qual, em geral, o seu de alguém é transmitido a outrem” (MS, AA, 06: 271). Kant escreve que qualquer contrato requer o seguinte:

Dois atos jurídicos do arbítrio preparatórios e dois constitutivos; os dois primeiros (os da contratação) são a oferta (*oblatio*) e a aprovação (*approbatio*) do mesmo; os outros dois (ou seja, os relativos à conclusão do contrato) são a promessa (*promissum*) e a aceitação (*acceptatio*). – Pois que uma oferta não pode chamar-se promessa antes que se julgue que o oferecido (*oblatum*) pode ser algo de grato ao destinatário da promessa; o que se manifesta mediante as duas declarações iniciais, só que com elas apenas não se chega a adquirir nada (MS, AA, 06: 272).

Kant afirma que o contrato apenas se concretiza no momento em que se estabelece a vontade unificada de ambos, isto é, quando “a vontade de ambos é declarada em simultâneo”. Porém, a declaração simultânea da vontade de ambos é impossível mediante atos empíricos, visto que estes se sucedem uns aos outros no tempo. Por mais curto que seja o tempo entre a promessa de um e a resposta de outro, enquanto o contrato não estiver concluído, qualquer uma das partes pode mudar de ideia. Kant resolve essa barreira da simultaneidade empírica através da dedução transcendental do conceito de aquisição por via de contrato. Ele explica o que segue:

Em uma relação jurídica exterior, a minha entrada na posse do arbítrio de outrem (e reciprocamente), se concebe como fundamento para determinar essa pessoa para uma ação; é certo que primeiro só empiricamente por meio de uma declaração e uma contradecaração do arbítrio de cada um dos dois no tempo, como condição sensível da apreensão, onde ambos os atos jurídicos seguem sempre um ao outro; dado que aquela relação (enquanto jurídica) é puramente intelectual, por meio da vontade como faculdade racional legislativa, segundo conceitos da liberdade, se representa aquela possessão como inteligível

(possessão noumenon), como o meu e o teu, prescindindo daquelas condições empíricas; portanto, ambos os atos, - o da promessa e o da aceitação – se representam, não como mutuamente sucessivos, senão (tal qual o *pactum re initum*) como surgindo de uma única vontade *comum*, (o qual se expressa mediante a palavra “*simultaneamente*”), e o objeto (*promissum*) se representa como *adquirido*, prescindindo das condições empíricas, segundo a lei da razão pura prática (MS, AA, 06: 272- 273).

Através do contrato se adquire algo exterior, ou melhor, como se trata “somente da causalidade do arbítrio de outrem em relação a uma prestação que me foi prometida,” não se adquire diretamente a coisa exterior, mas um ato realizado pelo promitente através do qual a coisa prometida é trazida para o meu poder. Desse modo, compreendemos que, através do contrato, adquire-se “a promessa de outrem (não o prometido)”, que Kant também define como a aquisição de “uma obrigação ativa sobre a liberdade e o patrimônio dessa pessoa”(MS, AA, 06: 274). Esse direito adquirido é pessoal e representa um direito em relação a uma determinada pessoa física, o qual permite agir sobre a sua causalidade, isto é, sobre o seu arbítrio, no sentido de que esta pessoa realize a promessa que fez em relação a algo para a determinada pessoa. Esse direito não é, escreve Kant:

um direito real (*Sachenrecht*) frente a esta *pessoa moral*, que não é senão a ideia do *arbítrio unificado a priori de todos*, em virtude da qual tão só pode adquirir um *direito frente a todo o possuidor da coisa*; no qual consiste todo o direito a uma coisa.” Por esse meio se adquire somente “um direito face a qualquer possuidor da coisa (MS, AA, 06: 274).

No conceito de contrato está implícita a lei da continuidade, o que significa que “a posse do objeto não é interrompida em nenhum momento durante este ato”, porque se fosse, a pessoa, nessa situação, adquiriria “um objeto como se se tratasse de algo que não tem possuidor (*res vacua*), ou seja, originalmente, o que contradiz o conceito de contrato”. A lei da continuidade refere-se, também, ao fato de que não é a vontade de cada um dos dois, do promitente e do aceitante, que realiza

a transferência do que é de um para o outro, mas a vontade unificada dos dois. Nesse sentido, Kant relata que:

Portanto, a transmissão não se realiza de modo que aquele que promete abandone (*derelinquit*) primeiro a sua posse em benefício do outro (*derelinquit*) ou renuncie (*renunciat*) ao seu direito para que o outro entre imediatamente na sua posição, ou o inverso. O transpasso é, portanto, um ato em que o objeto pertence num certo momento a ambos conjuntamente; assim como na trajetória parabólica de uma pedra lançada, esta no ponto mais alto da mesma, pode conceber-se em um momento dessa trajetória, como subindo e como caindo ao mesmo tempo, e é neste momento que ela passa do movimento ascendente ao descendente (MS, AA, 06: 274).

A aquisição de uma coisa através de um contrato efetua-se, não no momento da aceitação da promessa, mas no ato da entrega do prometido, momento no qual “o promissário é investido pelo promitente na posse da coisa”. Dessa forma, entende-se que o direito decorrente de um contrato é um direito pessoal e, a partir do momento da entrega, torna-se um direito real.

Então, vejamos o que Kant escreve na Doutrina do Direito sobre a relação sexual: “A relação sexual (*commercium sexuelle*) é o uso recíproco que um ser humano faz dos órgãos e capacidades sexuais de outro (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*)” (MS, AA, 06: 277). Ele classifica a relação sexual de uso natural e uso antinatural. A de uso natural é aquela relação pela qual é possível a procriação de um ser da mesma espécie, e a antinatural, aquela na qual essa relação ocorre ou com uma pessoa do mesmo sexo, ou com um animal de uma espécie não humana. Nessa categoria de uso antinatural inclui-se, também, aquela que se realiza quando o ser humano é despertado, não por um objeto real, mas por uma representação imaginária, de modo que a própria pessoa cria um objeto que é contrário ao propósito natural e Kant considera “imoral mencionar um vício semelhante com o seu próprio nome”. O impulso para essa fruição é chamado de prazer carnal ou voluptuosidade. O prazer buscado através da relação sexual de uso antinatural, seja com uma pessoa do mesmo sexo, com um animal, ou através da masturbação, é considerado por Kant como abusivo. A

masturbação é considerada como uma violação do dever para consigo mesmo, opondo-se, desse modo, em “alto grau para a moralidade” (MS, AA, 06: 425), e é entendida por Kant, como uma relação antinatural, como um vício inominável, visto que lesa a humanidade em sua própria pessoa. No que diz respeito a fornecer uma prova racional da inadmissibilidade do uso antinatural das próprias faculdades sexuais “e inclusive do seu uso sem fim (inútil), enquanto violação do dever para consigo mesmo, (e certamente, no que se refere ao primeiro, no mais elevado grau)” (MS, AA, 06: 425), Kant escreve: “*O fundamento da prova* consiste, sem dúvida, em que o homem renuncia com ele (desdenhosamente) a sua personalidade, ao usar-se unicamente como meio para satisfazer os impulsos animais” (MS, AA, 06: 425). Porém, Kant enfatiza que isso ainda não explica porque o vício de índole antinatural representa um alto grau de violação da humanidade em nossa própria pessoa, maior do que “o suicídio segundo a forma (a intenção)”, visto que a pessoa ao suicidar-se rejeita a si mesma, por entender que a vida é um fardo pesado demais ou inútil para ser mantida. No entanto, necessita de coragem para realizar a ação do suicídio, o que lhe permite algum espaço para o respeito pela humanidade em sua própria pessoa; enquanto o uso antinatural das próprias faculdades sexuais representa a fraqueza do ser humano frente aos estímulos sensíveis, ou seja, a sua entrega total à inclinação animal, convertendo-se em coisa, além do que uma coisa contrária à natureza, o que para Kant representa um objeto repulsivo desprovido de todo o respeito por si mesmo (MS, AA, 06: 425). Ainda podemos acrescentar que, no entendimento de Kant, a pessoa que se suicida carece de amor à vida (pelo menos é o que parece) e, desse modo, priva somente a si mesmo do direito de viver, enquanto em uma opção por um relacionamento sexual contrário ao fim da natureza, colocaria em risco a preservação da vida de toda a espécie.

Há duas maneiras de se realizar a união sexual natural, a saber, “ou de acordo com a mera natureza animal (*vaga libido, vênus volgivaga, fornicatio*), ou de acordo com a lei” (MS, AA, 06: 277). O casamento (matrimônio) é a união sexual de acordo com a lei, isto é, a união de duas pessoas de sexos diferentes, com o objetivo de “possuir mutuamente suas capacidades sexuais” por toda a vida (MS, AA, 06: 277). Segundo Kant, a união sexual, através do casamento, deve ser válida por toda a vida, além disso, não há em seus escritos, a aprovação da união sexual de pessoas do mesmo sexo, nem tampouco para as relações sexuais extraconjugais. A união sexual, de acordo com a lei, isto é, o casamento, realiza-se através de um contrato, o qual não é

opcional, embora se suponha que uma das finalidades dos que casam, seja, compartilhar mutuamente o prazer do uso das suas capacidades sexuais. O contrato do casamento, portanto, é considerado por Kant “necessário por força da lei da humanidade”, ou seja, de “acordo com as leis de direito da razão pura” (MS, AA, 06: 277). Na *Doutrina da Virtude*, ao tratar da desonra de si próprio pela voluptuosidade, Kant escreve que se demonstra na *Doutrina do Direito*, “que o homem não pode servir-se de *outra* pessoa para dar-se este prazer, sem a especial restrição de um contrato jurídico, no qual duas pessoas se obrigam reciprocamente” (MS, AA, 06: 424). Em seu entendimento, esse contrato jurídico é o casamento. Na *Doutrina da Virtude*, ao tratar dessa mesma questão, isto é, da relação sexual entre um homem e uma mulher – do prazer carnal produzido por essa relação – Kant pretende enfatizar “o dever do homem para consigo mesmo” e esclarecer em que condições a realização da relação sexual não desonra a humanidade em sua própria pessoa (MS, AA 06: 424).

A procura pelo prazer sexual normalmente é impulsionado pela inclinação sexual, cuja característica encontra-se presente na natureza humana e sobre a qual Kant escreve o que segue:

A inclinação sexual chama-se também amor (no sentido mais estrito do termo) e é, na realidade, o maior prazer sensual que pode encontrar-se em um objeto; não é unicamente prazer *sensível*, como aquele que se encontra em objetos que agradam por via da mera reflexão sobre eles (em cujo caso a receptividade para tal prazer se chama gosto), senão prazer provocado pelo desfrute de outra pessoa, que é próprio da *faculdade de desejar* e, sem dúvida, do nível supremo: a paixão (MS, AA, 06: 426).

Nesse trecho citado, Kant define a inclinação sexual de amor e atribui-lhe a capacidade de “maior prazer sensual que pode encontrar-se em um objeto”, e ainda o diferencia do prazer sensível que se encontra nos “objetos que agradam por via da mera reflexão sobre eles”, aos quais chamamos de gosto, pois o prazer sexual decorre da fruição de outra pessoa (posse). Esse prazer da faculdade de desejar, também, é o mais elevado no que se refere ao grau que pode ser atingido. Nas palavras de Kant podemos ler:

Um tal prazer não pode, porém, considerar-se como amor de complacência nem como amor de benevolência (pois que um e outro se afastam antes de uma fruição carnal), sendo antes um prazer de um tipo especial (*sui generis*), e o fato de ser ardente não tem propriamente nada em comum com o amor moral, se bem que possa entrar em estrita conexão com ele se a razão prática fizer crescer as suas condições restritivas (MS, AA, 06: 426)

O prazer decorrente da relação sexual é de um tipo especial, visto não ser amor de complacência, nem amor de benevolência, nem tampouco amor moral, mas caracteriza-se como um amor ardente. Esse tipo de amor diz respeito ao sentimento “(*Empfindung*), não da vontade”. Por isso, quem está amando, segundo essa forma, não ama porque quer ou porque deve, mas ama porque se sente impelido para amar. Assim sendo, esse tipo de amor não pode ser considerado um *dever*, pois se fosse seria um “absurdo”, visto que a pessoa é atraída pelo objeto do amor. Porém, Kant enfatiza que essa espécie de amor também pode ser moral, na medida em que a razão prática lhe acrescentar as suas condições restritivas, as quais se referem sobre tratar o outro não somente como meio, mas sempre como fim em si mesmo, isto é, primar pelo bem estar do outro – pela sua felicidade, ou seja, considerá-lo como um ser de amor, mas também de respeito. Desse modo, a palavra mágica de uma relação sadia, dessa espécie de amor, mesmo nos casos dos amores ardentes, é o respeito mútuo ou recíproco.

Nas *Lições de Ética*, Kant, ao tratar desse mesmo tema, escreve que os seres humanos não apresentam inclinação para comer a carne de seus congêneres, a não ser que seja por uma vingança bélica. Porém, há em sua natureza uma inclinação reconhecida como um apetite, a qual se refere ao prazer que um ser humano pode proporcionar ao outro através de seu próprio corpo, a saber, a inclinação sexual. Portanto, Kant afirma que:

O homem pode ser um instrumento a serviço de outro homem, e pode consentir com o seu livre arbítrio a pôr a seu serviço as suas mãos ou os seus pés. Mas nunca pode o homem chegar a ser um objeto de prazer para outro homem, salvo em virtude da inclinação sexual (V-Mo/Collins, AA, 27:384).

Nesse caso, o ser humano estaria se dispondo a ser um objeto de prazer e usaria o outro também como seu objeto, na tentativa de saciar o seu desejo. Comumente se chamaria a isso de amor, porém, Kant esclarece que, quando desejamos a outra pessoa por inclinação sexual, não é o amor que vigora, mas o apetite, visto que nesses casos não há a preocupação com o bem estar do outro, cujo motivo faz com que o ser amado seja convertido em um objeto de seu desejo. Desse modo, logo após possuir a “essa pessoa e saciar o seu apetite se desinteressa dela”, do mesmo modo como se “atira fora um limão após se ter exprimido o seu suco” (V-Mo/Collins, AA, 27: 385). Se o amor por inclinação que um ser humano sente pelo outro permanecer apenas no nível da satisfação desse apetite, ou seja, se a máxima desse ser humano for simplesmente satisfazer o seu desejo sexual, sem se importar com o bem-estar do outro, humilhará a si mesmo, por permitir que a sua pessoa se converta em um objeto de apetite do outro, o que faz com que se desvançam todos os incentivos das relações morais. Desse modo, portanto, o ser humano representa um objeto de uso do outro ao permitir que sua pessoa sacie o apetite alheio e se transforme em coisa, motivo pelo qual pode se tornar objeto de abuso por parte dos demais. Esse modo de agir constitui-se para o ser humano, como a causa de vergonha por ter essa inclinação, e é o motivo pelo qual “os moralistas mais estritos pretenderam subjugar e inclusive prescindir dessa inclinação”. No entanto, Kant enfatiza que um ser humano que não tivesse essa inclinação seria um ser humano imperfeito, e até poderia se pensar que lhe faltariam os órgãos pertinentes a tal efeito. Em seu entendimento, a necessidade sexual é um fato de nossa natureza, isto é, representa um apetite de nossa natureza corpórea que não pode ser ignorado, e nem por isso, tampouco, pode ser condenado⁸⁹. Kant tem bem presente os seres de necessidades que somos como humanos, porém, delimita claramente a diferença da necessidade sexual em relação as outras necessidades corpóreas. Todavia, faz-se necessário que cada qual saiba se conter a fim de não degradar a condição humana. A inclinação sexual, no entendimento de Kant, não é uma inclinação que se destina ao outro ser humano como tal, mas uma inclinação para seu sexo, que se constitui como “um princípio que degrada a natureza humana, ao antepor a um sexo sobre o outro e desonrar a este último por satisfazer essa inclinação” (V-Mo/Collins, AA, 27: 385). Nesse caso, a pessoa que

⁸⁹ KNELLER, 2006, p. 458.

busca satisfazer a sua inclinação não considera a pessoa do(a) outro(a), ou seja, age com indiferença em relação à condição de ser humano, buscando apenas satisfazer a sua inclinação sexual. Segundo Korsgaard, normalmente, é mais fácil sermos respeitados ao oferecer os nossos serviços, do que oferecer o nosso próprio corpo como objeto de prazer, mesmo que seja através de uma prestação de serviços. Ela enfatiza que essa situação piora ao se tratar de pessoa do sexo feminino e cita como exemplo, as estrelas de cinema que costumam ser mais exploradas para deleitar o público por elas mesmas, do que pelo seu talento. A partir desse entendimento, Korsgaard escreve que, ao sermos úteis através de nosso trabalho, normalmente não ameaçamos a nossa dignidade, mas essa ameaça se faz presente ao sermos deleitáveis. Através da relação sexual, nós nos permitimos ser usados e usar o outro para obtermos a satisfação do desejo e sentirmos prazer com a intenção (pelo menos é o que se espera) de proporcionar o mesmo ao outro. Kant se refere a esse ponto escrevendo que: “O uso natural que um sexo faz dos órgãos sexuais do outro é um gozo com vistas ao qual uma parte se entrega para a outra. Neste ato, um ser humano torna a si mesmo uma coisa, o que fere o direito da humanidade em sua própria pessoa” (MC, AA, 06: 278). A humanidade estaria sendo rebaixada, por reduzir a si mesma e ao outro a simples meios. Reiteramos que Kant é profundamente consciente de que somos seres humanos possuidores de necessidades por conta de nossa animalidade, e no que se refere à relação sexual, ela se constitui de elementos peculiares em relação às outras necessidades. É uma ação que as pessoas realizam em um espaço privado, não público e normalmente se constrangeriam se a realizassem em público – sentir-se-iam envergonhadas. No que se refere a isso, Kant escreve:

Em primeiro lugar, o congresso sensual dos sexos é um fenômeno no homem que é inteiramente similar em função a dos animais; essa ação corpórea da natureza física também engendra vergonha e converte-se em ação obscena, isto é, uma ação que em apresentação pública despertaria repugnância, acompanhado pela noção de impudicícia. Agora, se a ação de relação fosse permissível em e, por si mesma, não seria exposta à vergonha; e isso resulta sobre nada mais do que isso, apresentar a nós mesmos para os outros como um objeto de prazer que nós sentimos que estamos rebaixando a humanidade em nossa

própria pessoa e fazendo a nós mesmos semelhantes as bestas (V-MS/Vigil, AA, 27: 638).

Tanto Kneller quanto Korsgaard observam que Kant deixa clara a existência de algo que o incomoda no que diz respeito às relações sexuais entre os seres humanos. O que incomoda a Kant é o fato de tomarmos a pessoa desejada por nosso objeto – um objeto de prazer.

Korsgaard enfatiza que Kant, ao tratar das relações sexuais, não quer transformar as pessoas envolvidas nesta relação em um objeto que tem preço de mercado, o qual pode ser substituído por outra coisa como seu equivalente, mas como uma coisa que tem preço de afeição, tal como um objeto de arte que não é substituível. Essa interpretação explica, segundo Korsgaard, porque Kant afirma “que nós não desejamos um outro como uma pessoa, mas como um membro de um gênero”. Neste ato, um ser humano se converte a si mesmo em coisa, o que contradiz o direito da humanidade em sua própria pessoa, assim como, ao mesmo tempo, toma o outro como uma coisa. Portanto, toda a relação sexual em que partes envolvidas buscarem apenas a satisfação de seu desejo sexual, mesmo que chamem a isso de amor apaixonado, estarão tão somente mantendo uma relação egoísta, e desse modo degradando a humanidade presente neles. Em relação no que se refere ao caso, quando cada qual só pensa em si mesmo, Kant escreve:

Nesta ordem de coisas, a condição humana é relegada a um segundo plano. Cada homem e cada mulher se esforçam por estimular neste terreno, não a sua condição de ser humano, se não unicamente seu sexo, o qual polariza todas as suas ações e todos os seus desejos. A condição humana é sacrificada em função do sexo. Quando um homem deseja satisfazer sua inclinação e uma mulher a sua, cada um deles estimula a inclinação do outro; o ponto de encontro donde confluem ambas as inclinações não é a condição humana, se não o sexo. A condição do ser humano torna-se assim degradada a um mero instrumento de satisfazer desejos e inclinações e se homologa a humanidade com a animalidade. A inclinação sexual, pois, põe a condição humana em perigo de ser homologada, com a animalidade. (V-Mo/Collins, AA, 27: 385).

É certo que Kant enfatiza que há algo depreciável no ato da relação sexual opondo-se à moralidade, no entanto afirma, também, que há certas condições segundo as quais o uso das faculdades sexuais coincide com as da moralidade. Ele se refere a um princípio que “restringa a nossa liberdade no que se refere ao uso de nossa inclinação sexual, de modo que esta resulte congruente com a moralidade”. Kant afirma que há meios de vincular a inclinação sexual com o amor à humanidade. O ser humano não pode dispor de si mesmo como se ele fosse uma coisa⁹⁰, ou uma propriedade sua, pois isso seria contraditório, visto que “só enquanto pessoa é um sujeito susceptível de possuir coisas”. Se o ser humano fosse propriedade de si mesmo, seria uma coisa, porém à medida que é uma pessoa⁹¹ não pode, ao mesmo tempo, ser uma coisa, isto é, propriedade e proprietário (V-Mo/Collins, AA, 27: 386). Desse modo, assim como o ser humano não tem direito de dispor de qualquer membro de seu corpo para vender nem mesmo um dente, ele também não tem direito de se deixar utilizar como um objeto para satisfazer o interesse e o desejo sexual de outra pessoa, dispondo de sua pessoa como uma coisa para satisfazer esse desejo.

Todavia, a fim de preservar a dignidade de sua humanidade e a do outro numa relação sexual, a única condição que torna isso possível é, segundo o entendimento de Kant, o seguinte:

Ao ser uma pessoa adquirida por outra como coisa, aquela por sua parte, adquira a esta reciprocamente: porque assim se recupera a si mesma novamente e reconstrói sua personalidade. Mas a aquisição de um membro do corpo do ser humano é por sua vez a aquisição da pessoa inteira, porque esta é uma unidade absoluta; por conseguinte, a entrega e aceitação de um sexo para o gozo do outro não só é lícito com a condição do matrimônio, senão que só é possível com esta condição. Que este direito pessoal tem, igualmente, afinidade com um direito a uma coisa

⁹⁰ *Coisa* é algo que não é susceptível de imputação. Todo o objeto do livre arbítrio, desprovido de liberdade, denomina-se, portanto, coisa (*res corporalis*) (MS, AA, 06: 223).

⁹¹ Pessoa é este sujeito, cujas ações são susceptíveis de imputação. A personalidade moral não é, assim, outra coisa senão a liberdade de um ser racional sob leis morais (enquanto que a personalidade psicológica é a mera capacidade de se tornar consciente de sua própria identidade nos diferentes estádios da sua existência), de onde se depreende que uma pessoa não está submetida a outras leis às que a si mesma se dá (seja isoladamente ou, pelo menos, em conjunto com outros) (MS, AA, 06: 223).

é algo que se apóia no fato de que se um dos cônjuges se separa ou se entrega à possessão de outro, o outro cônjuge está legitimamente sempre e incontestavelmente justificado de trazer o seu parceiro de volta ao seu poder, tal como se recupera uma coisa (MS, AA, 06: 278).

Nas *Lições de Ética*, Kant escreve:

Mas quando entrego ao outro toda a minha pessoa e ganho em troca a pessoa dele, então me recupero a mim mesma com ele; pois dar-me a outro em propriedade recebendo-o como propriedade minha é como recuperar a mim mesma ao ganhar a essa pessoa para a que me tenho dado em propriedade (V-Mo/Collins, AA, 27: 388).

Em ambas as citações, imediatamente acima citadas, as quais dizem respeito ao ato sexual entre um homem e uma mulher, Kant define tanto a um quanto ao outro como pessoa e afirma que ambos têm os mesmos direitos e os mesmos deveres. Referimo-nos ao dever da entrega recíproca, a fidelidade e a exigência do casamento. O casamento pensado por Kant é uma relação que ultrapassa a união dos corpos e representa a unidade da vontade entre as duas pessoas que se unem. Além disso, segundo Kant, somente através do casamento pode concretizar-se essa realidade, visto que nesta relação é empenhada a promessa de uma entrega recíproca e amparada pela lei da razão pura prática.

Kant, ao tratar do casamento, provavelmente toma como base o contrato social de Rousseau e Korsgaard compartilha dessa ideia. Nesse contrato, cada pessoa dá a si mesma inteira e através dessa associação adquire os mesmos direitos que concede. Desse modo, não há perdas de nenhuma das partes, ao contrário, há ganhos, porque o contrato social produz mudanças, pois cada qual procura deixar o estado de natureza, o seu eu individual, para se tornar um eu social, isto é, alguém que na sua vivência diária procura realizar uma vida compartilhada. Nesse sentido, afirmamos, junto com Korsgaard, que o contrato social gera mudanças de identidade, que por sua vez transforma o ser humano de “um estúpido

animal limitado em um ser inteligente e um homem”⁹². A vida compartilhada nos proporciona a necessidade de superar os limites pessoais e se compõem de um misto de prazer e de dor, por isso normalmente nos sentimos em relação a ela, ao mesmo tempo, atração e repulsão. Contudo, é através de uma vida compartilhada que encontramos as oportunidades para exercitar a auto perfeição e a felicidade alheia, ou seja, nossos deveres de virtude.

No casamento, os cônjuges possuem direitos entre si, de um sobre o outro, que é um direito pessoal de caráter real. Em relação a esse direito Kant escreve:

Este direito é o de possuir um objeto exterior *como uma coisa e usá-lo como uma pessoa*. O meu e o teu, segundo este direito, é o doméstico, e a relação neste estado é a relação de uma comunidade de seres livres, que por influência mútua (da pessoa de um sobre o outro) constituem – seguindo o princípio da liberdade externa (causalidade) – a sociedade de membros de um todo (de pessoas que estão em comunidade), que se chama *o regime doméstico*. - O modo de aquisição deste estado e dentro dele não se realiza por um ato arbitrário (*facto*), nem por um mero contrato (*pacto*), mas pela lei (*lege*) (MS, AA, 06: 276).

Essa aquisição de um direito pessoal, também não pode ser originária, pois nem a aquisição originária, nem a arbitrária estão em “conformidade com o princípio do acordo da liberdade de cada um”, além do que seria injusta (MS, AA, 06: 271). Esse direito não é um direito sobre uma coisa, afirma Kant, também não é um simples direito em relação a uma pessoa, mas corresponde, ao mesmo tempo, à posse dessa pessoa. É um direito que em seu entendimento, “transcende todo o direito real (*Sachenrecht*) e pessoal, isto é, o direito da humanidade em nossa própria pessoa, que tem, por consequência, uma lei permissiva natural, por cuja proteção nos é possível uma tal aquisição”. Essa aquisição, ao se conformar com a lei permissiva natural é no que se refere ao objeto de três tipos: “o homem adquire uma mulher, o casal adquire filhos e a família criados” (MS, AA, 06: 276). Mas, Kant

⁹² Rousseau. *Sobre o Contrato Social*, p. 151; Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, p. 215.

também escreve que “... uma pessoa pode ser senhora de si própria (*sui iuris*), mas não proprietária de si mesma (*sui dominus*, poder dispor de si de acordo com o seu arbítrio) e muito menos, bem entendido, proprietária de outras pessoas, dado que é responsável pela humanidade na sua própria pessoa” (MS, AA, 06: 270).

O direito pessoal de caráter real refere-se ao poder recíproco que um tem sobre o outro, ou seja, o direito de cada qual de ser respeitado, no sentido de nenhum dos dois se colocar à disposição de pessoa estranha ao casamento. Pois, como já vimos, nesse caso a pessoa lesada tem sempre o direito incontestável de fazer retornar ao seu poder o seu companheiro, ou companheira, como se fosse uma coisa.

Kant também deixa claro que a monogamia é a forma de união necessária ao casamento, visto que a poligamia não é indicada, porque a união recíproca não seria possível, já que na “poligamia a pessoa que se entrega, adquire apenas uma parte daquele (a) que a recebe inteira e se faz, por conseguinte, pura e simplesmente coisa sua” (MS, AA, 06: 278-279). Kant enfatiza que a relação dos cônjuges no casamento representa uma igualdade de posse, tanto na posse recíproca entre as pessoas, quanto na igualdade de posse de bens materiais. Dos bens materiais, os cônjuges podem, se quiserem, abrir mão do uso de uma parte, mas somente “mediante um contrato especial” (MS, AA, 06: 278). Desse modo, nem o concubinato, nem o aluguel de uma pessoa para o uso ocasional da relação sexual são aprovados pela teoria moral kantiana, visto que não se pode vislumbrar nessas relações, segundo ele, a possibilidade da união recíproca, com base no entendimento de que o contrato de concubinato “seria um contrato de locação (*locatio-conductio*), isto é, de um membro do corpo para o uso de outro; portanto, devido a unidade inseparável dos membros de uma pessoa, esta se entregaria a si mesma como coisa ao arbítrio de outro”, como também, não se poderia cobrar consistentemente tais contratos juridicamente (MC, AA, 06: 277-278). No caso do aluguel de uma pessoa para o uso sexual ocasional (prostituição), o contrato realiza-se à semelhança deste. Kant entende que tanto no concubinato quanto na prostituição, uma pessoa se oferece a outra para satisfazer o desejo sexual desta, através das capacidades sexuais de seu corpo, porém, o corpo, em seu entendimento, é um todo integrado, sem possibilidade desse todo não ser afetado na entrega de uma das partes, motivo pelo qual, através dessa entrega o ser humano transforma-se em coisa, não respeitando a humanidade presente nele. A pessoa transformada em coisa perde parte de sua condição humana e os fins morais não são

levados em conta. Colocar-se à disposição de outra pessoa para satisfazer a inclinação sexual dela por dinheiro, “pondo preço à sua pessoa, é a maior depravação imaginável”, afirma Kant (V-Mo/Collins, AA, 27: 387). Cinara Nahra, ao escrever sobre a prostituição em sua tese de doutorado cita Shrage, para a qual “a prostituição é um termo intrinsecamente ambíguo e é usado para designar a ambos, as pessoas que fornecem sexo sobre uma base comercial e as pessoas que contribuem com seus talentos e esforços para fundamentar propósitos para alguma recompensa.”⁹³. Consideramos que, em ambas as situações, os deveres para consigo mesmo estão sendo negligenciados, pois a pessoa, ao agir dessa maneira, estaria se colocando à disposição do outro como um objeto de uso. Todavia, existem muitos casamentos nos quais há apenas a relação sexual prostituída, ainda que se mantenha a união monogâmica.

Kant também afirma que um casamento desigual não é um casamento em todos os seus sentidos. Nessa mesma linha de pensamento, Korsgaard escreve que o modo como o casamento tem sido vivenciado, em vários casos, tem mais degradado do que santificado as relações sexuais⁹⁴. Nessa categoria, podemos incluir o casamento morganático,⁹⁵ no qual há a desigualdade da posição social entre as duas partes e aquele (a) que se encontrar em situação social superior dominará a outra. Kant compara esse tipo de casamento ao concubinato e não o considera um casamento autêntico, pois, sem igualdade entre as partes, não há possibilidade de uma relação recíproca. No que se refere à relação sexual, esta pode ser unilateral quando só um dos dois se rende, sem que o outro contribua e, então, não há reciprocidade. A relação de reciprocidade muitas vezes está longe da vida vivida entre as pessoas casadas. Através de projetos de pesquisas empíricas, que não fazem parte da abrangência de nosso trabalho, constata-se que o casamento não tem se apresentado como uma solução para essa situação, pois normalmente o homem – o marido – tem mais direitos sobre a mulher do que esta em relação a ele, visto que ele ocupa uma posição social

⁹³ NAHRA, 2005, p.13.

⁹⁴ KORSGAARD, 1997, p. 195.

⁹⁵ O casamento morganático é aquele que se fundamenta na desigualdade dos parceiros. Edson Bini na tradução da *Metafísica dos Costumes*, na nota 61 explica o seguinte: “Ehe an der linken Hand...: casamento de um homem da nobreza com uma mulher de condição inferior cujo contrato estipula que tanto a esposa quanto os filhos do casal não assumirão a condição de nobreza (ou seja, não gozarão dos direitos, privilégios e honras reservados aos nobres) e não serão herdeiros dos bens e posses do marido e pai”. Ver *Metafísica dos Costumes*, nota 61 (nota do tradutor), p. 123. Trad. de Edson Bini.

superior, pelo simples fato de ser homem⁹⁶. Korsgaard afirma que tem sido constatado que, em casamentos infelizes, ao terminar a reciprocidade e o casal manter-se junto devido a mecanismos institucionais formais, deteriora tanto a amabilidade como o caráter moral⁹⁷. Por isso, entendemos que o contrato de casamento pode proteger os cônjuges no que diz respeito à exigência da lei. Porém, o amor, a afeição, o bem querer, a cumplicidade, enfim, uma relação vivenciada com base no amor e no respeito, através de uma contínua e ativa busca de equilíbrio proporcionada pela reciprocidade, não é possível ser fornecida através da justiça legal, porque a construção da relação recíproca depende do foro interno de cada pessoa e do seu esforço para concretizar efetivamente essa espécie de relação. O contrato do casamento em termos legais deveria garantir os direitos da humanidade do casal de ambas as partes e restaurá-los, na medida em que se fizesse necessário.

Kant escreve, declaradamente, que um casamento só é autêntico se há a vivência de uma relação recíproca, não só no que se refere à relação pessoal entre ambos, como também ao compartilhamento dos bens materiais.

Para Kant, portanto, uma relação sexual moralmente legítima só é possível sob a condição de uma relação de reciprocidade perfeita, que, segundo ele, somente pode ser construída no casamento, onde é empenhada a promessa de uma entrega recíproca.

No que se refere ao incesto, Kant afirma: “Os princípios morais relativos ao incesto só são incondicionados em um caso e são meramente condicionados em todos os demais”. (V-Mo/Collins, AA, 27: 389). Ele explica que no que diz respeito à relação incestuosa, a natureza inclina-nos a uma aversão natural para essa espécie de relação, visto que tem como finalidade que nos “relacionemos com outros, a fim de evitar dar origem a sociedades demasiado fechadas, de onde a inclinação para a excessiva familiaridade se torna em indiferença e antipatia”. (V-Mo/Collins, AA, 27: 389) Porém, ele também escreve que a sociedade civil proíbe o casamento entre irmãos, isto é, entre uma irmã e um irmão, cuja relação não é proibida no estado de natureza, pois os primeiros homens, devido à necessidade, optaram por essa espécie de relação. O único caso de incesto, no qual os princípios morais são incondicionados, é o que diz respeito à relação entre pais e filhos,

⁹⁶ KORSGAARD, 1997, p. 195.

⁹⁷ KORSGAARD, 1997, p. 214.

porque o respeito necessário entre ambas as partes exclui a igualdade, que é requerida de modo impreterível entre os envolvidos nessa espécie de relação, pois, sem ela, não é possível construir a reciprocidade. Na relação entre pais e filhos, existe a submissão unilateral, ou seja, a submissão dos filhos em relação aos pais. Esse tipo de incesto também é desautorizado pela natureza de modo incondicionado.

Na tentativa de tornar mais atual a teoria de Kant sobre as relações sexuais, poderíamos a partir dessas suas afirmações, abolir o casamento ou pelo menos considerá-lo dispensável? Vejamos: o que faz com que uma relação sexual seja uma ação moral é a reciprocidade construída nessa relação e não o casamento. Porém, para Kant, o casamento não seria dispensável. Embora ele estabeleça o casamento como uma condição necessária para a moralidade da relação sexual, ele também deixa claro não ser uma condição suficiente, visto que a presença da reciprocidade é o que define a relação sexual segundo a moralidade. Consideramos que Kant valoriza o contrato do casamento, o qual inclui a promessa, que, por sua vez, é pública e oferece aos seres humanos que usufruem dessa relação, mais segurança no que se refere aos direitos que cabem a cada um. Esses direitos estariam assegurados e sujeitos à coerção externa se houvesse necessidade e estariam publicamente reconhecidos. Portanto, o reconhecimento público e a coerção externa são dois elementos importantes para que os seres humanos consigam, com mais facilidade, respeitar a lei moral, porém, nesse caso, a ação só estaria conforme o dever e não seria moral, mas estaria correta e de acordo com a legalidade. Através da prática da lei moral, ainda que apenas em conformidade com o dever, os seres humanos podem conseguir se tornar pessoas mais sensíveis ao sentimento moral e, desse modo, mais próximos da prática moral e cada vez mais dignos da humanidade presente neles. Sem a instituição do casamento na época de Kant, a pessoa prejudicada numa relação sexual teria o amparo legal? Embora tivesse algum amparo, este não era levado em conta e normalmente em casos de conflitos de direito entre o homem e a mulher, a mulher era mais prejudicada do que o homem. Porém, o homem que se relacionasse com uma mulher difamada, corria o risco de ser prejudicado por conta desse relacionamento. Contemporaneamente, porém, temos avanços consideráveis nesse sentido, entretanto muitos não têm acesso aos seus direitos por falta de conhecimentos e informações, como também temos os casos nos quais um dos parceiros ou cônjuge submete-se a uma vida submissa, sujeitando-se à humilhação, à falta de respeito, enfim, a um tratamento indigno de um

ser humano. Segundo Kneller, Kant acredita que o casamento representa um modo de garantir legalmente o direito para ambos, homem e mulher. Em parte, a instituição do casamento é geradora de proteção, mas a relação das pessoas de um casamento sem amor, geralmente deteriora, e o relacionamento se torna desagradável. Nesse sentido, Kant vê o casamento como um remédio segundo o entendimento de Kneller, visto que através dele – do contrato – o casal se compromete a ficar junto para sempre. A relação sexual entre as pessoas fora do casamento, necessariamente não tem o compromisso de continuar junto depois da relação sexual. Não estaria acompanhado da promessa realizada, segundo a lei, de ficar com a pessoa do outro e compartilhar com ela a vida inteira. Essas relações não seriam remediadas através do tempo, com afirma Kneller⁹⁸.

É certo que Kant, muitas vezes, não considera a mulher nem mesmo uma pessoa e, no entanto, em outras vezes, tenta por meio do contrato do casamento protegê-la e ampará-la, mesmo que ainda esteja muito longe de conseguir um tratamento de igualdade entre os dois sexos. Ainda assim, consideramos que, pelo contrato do casamento, Kant pretende encontrar mais igualdade de direitos, visto que tanto a prostituição quanto o concubinato não dispõem, em seu entendimento, de nenhuma espécie de amparo para a mulher, que nesse caso é a mais susceptível a perdas, pois a mulher, ao manter relações sexuais, corre risco de engravidar, além do que, está mais sujeita a contrair certas enfermidades devido à constituição natural de seu corpo. Em relação à gravidez, Kant escreve:

Para o caso de [relação sexual] do uso permitido de nosso poder que é concedido para o outro (isto é, quando nos contratam para trabalhar para alguém). Quando uma mulher concede a essência de seu corpo para a luxúria ela deteriora por meio do uso de suas forças na gravidez; ela subjugua a ela mesma ao perigo de agonizar no parto (V-MS/Vigil, AA, 27: 637-638).

Entendemos que Kant reconhece que a mulher, no tempo em que ele vivia, e nós sabemos que de muitas formas, ainda hoje, continua muito mais sujeita a se prejudicar, e, em certas situações, até a perder a sua vida em consequência da relação sexual. Por isso, Kant faz constar

⁹⁸ KNELLER, 2006, p. 459.

do contrato do casamento, a cláusula do compartilhamento do amor, incluindo a relação sexual, sem direito à infidelidade ou abandono (MS, AA, 06: 278). Portanto, através do casamento, Kant entende que se deva instituir um sistema de relações que igualem os direitos e deveres na relação entre marido e mulher. Já vimos, anteriormente, que o que é requerido para tal fim nesse contrato é o seguinte: “(1) Exclusividade de uso dos órgãos e capacidades sexuais um do outro; (2) sobre o curso de toda a vida de cada cônjuge com, (3) igual divisão de propriedades e outros bens adquiridos durante o curso do casamento⁹⁹. Estamos de acordo com Kneller que, segundo Kant, o contrato do casamento é uma premissa sobre a boa vontade de ambas as partes, a fim de reconhecer um ao outro, como também a si mesmos como pessoas. Muito do que Kant escreve sobre a mulher não se harmoniza com a sua teoria ética, mas acreditamos, assim como Kneller, que Kant, através do contrato do casamento, pretende fornecer uma definição legal dos deveres e direitos dos cônjuges e proteção legal para as vítimas de casamentos ruins¹⁰⁰. Apesar de definir os direitos e deveres à semelhança dos direitos e deveres que temos ao adquirir alguma coisa, ele enfatiza que o poder que um cônjuge detém sobre o outro, a partir do contrato do casamento, é bem diferente do poder que temos ao adquirir qualquer outra coisa. Kneller acredita que Kant, ao colocar o contrato do casamento equiparado com o contrato para aquisição de coisas, informa-nos de sua visão legalista da relação das pessoas no que se refere ao contrato do casamento. Essa equiparação do contrato da aquisição de coisas com o contrato que trata da relação entre as pessoas torna-se de difícil aceitação, sem uma sensação de desconforto. Aqui vale lembrar da definição de Kant sobre o conceito de pessoa, apesar de já ter sido abordado anteriormente. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant explica que ser pessoa significa ser um ser racional, que, por sua vez, é um fim em si mesmo, não devendo ser entendido como mero meio. As pessoas, pelo fato de serem pessoas, inspiram respeito por causa da dignidade que trazem em si mesmos - seu valor como tal é absoluto. As coisas, ele as define como seres irracionais. Servem como meio para se alcançar algum fim e por isso seu valor é relativo. Na *Metafísica dos Costumes*, Kant escreve o que segue sobre essa palavra:

Pessoa é este sujeito, cujas ações são susceptíveis de imputação. A personalidade moral não é,

⁹⁹ KNELLER, 2006, p. 461.

¹⁰⁰ KNELLER, 2006, p. 461.

assim, outra coisa senão a liberdade de um ser racional sob leis morais (enquanto que a personalidade psicológica é a mera capacidade de se tornar consciente da sua própria identidade nos diferentes estádios da sua existência), de onde se depreende que uma pessoa não está submetida a outras leis senão às que a si mesma se dá (seja isoladamente ou, pelo menos, em conjunto com outros) (MS, AA, 06: 223).

Para o contrato do casamento, portanto, é necessário que ambos sejam considerados como pessoas, incluindo na personalidade de cada um os mesmos direitos e os mesmos deveres.

A sua definição de coisa, na *Metafísica dos Costumes*, diz o seguinte: “Coisa é algo que não é susceptível de imputação”. Refere-se ao “objeto do livre arbítrio, desprovido de liberdade” (MS, AA, 06: 223).

Na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Kant explica que o ser humano é uma pessoa porque pode ter o eu em sua representação, o que o eleva “infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra”. Nessa pessoa que ele é, ele se constitui como “uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os animais irracionais...” (Anth, AA, 07: 127).

Ao lermos as definições de Kant sobre pessoa, entendemos que ele se refere a ambos os sexos e, ao desenvolver a sua teoria moral, é para os seres racionais que ela se destina, incluindo os seres racionais sensíveis, isto é, a espécie humana, que necessita do imperativo categórico para a prática da lei moral. Porém, em seus escritos sobre a relação entre o homem e a mulher, de modo especial no que se refere aos direitos e deveres que constam no contrato do casamento, encontramos dificuldades no entendimento de várias afirmações referentes à posição da mulher como esposa e filha, cujas referências não se harmonizam com a sua teoria da moralidade. Leiamos o trecho seguinte:

Se a questão consiste em saber se também se opõe à igualdade dos casados como tais, que a lei diga do marido em relação à mulher: ele deve ser teu senhor (ele a parte que manda, ela a que obedece),

não pode pensar-se que esta lei está em conflito com a igualdade natural de um casal humano se a base dessa dominação se encontra só na superioridade natural da capacidade do marido sobre a mulher de levar a cabo o interesse comum da casa e do direito de mandar fundado nesta superioridade; coisa (direito) que pode derivar-se, portanto, inclusive do dever da unidade e da igualdade com vistas ao fim (MS, AA, 06: 279).

Como pode haver igualdade numa relação em que uma parte manda e a outra obedece? Onde uma parcela da humanidade, pelo fato de ter nascido pertencente ao sexo masculino, é superior a outra parte da humanidade que nasceu mulher.

O casamento, segundo Kant, é necessário para quem quer usufruir da relação sexual, sem podermos esquecer que, em seu entendimento, essa relação deve realizar-se entre pessoas de sexos opostos. No entanto, o casamento não representa um elemento suficiente para a moralidade dessa relação, a qual requer também a vivência da reciprocidade, com o objetivo de tornar possível a ação moral, na relação sexual do casal.

Gostaríamos de observar que a relação de reciprocidade não é possível, de modo algum, numa ação de estupro ou de sedução, visto que “a vítima do estuprador é coagida em vez de consentir; e a vítima do sedutor carece de discernimento para o que é proposto, e então nem uma nem outra pode dar consentimento à ação”¹⁰¹. Ao mencionar a ação da sedução, nesse caso, referimo-nos às pessoas moralmente vulneráveis que realmente não apresentam condições de discernir, no que diz respeito ao que lhes é proposto, como também aquelas cegadas temporariamente pela paixão. Porém, O’Neill afirma que há muitos relacionamentos entre prostitutas e seus clientes que não são moralmente reprováveis, desde que sejam relacionamentos entre adultos, cuja ação é mutuamente consentida. Vamos analisar mais profundamente este tema no capítulo sobre o consentimento das ações nas relações interpessoais.

A nossa racionalidade e a consciência da lei moral faz com que uma relação sexual natural, tal qual o relacionamento entre os animais, não seja suficiente para nós, isto é, a consciência reclama pela responsabilidade do que fazemos em nossas ações. A mera satisfação do

¹⁰¹ O’NEILL, 1990, p 106.

desejo, sem a relação de reciprocidade e responsabilidade referente à ação sexual, provoca um sentimento de insatisfação e um vazio interior.

Nosso tema de referência no capítulo que ora estamos finalizando é a reciprocidade, para cuja vivência se requer que a relação se estabeleça entre pessoas adultas, livres e responsáveis. A seguir, nos ocuparemos do conceito de responsabilidade que se faz presente numa inter-relação de reciprocidade.

CAPÍTULO III

3. A RELAÇÃO DE RESPONSABILIDADE

3.1 A responsabilidade nas relações pessoais

Nas relações interpessoais, aquelas que se realizam no contexto diário de interação entre as pessoas com as quais nós convivemos na nossa vida familiar, de amor, de amizade, de trabalho, faz-se necessário sermos responsáveis e tomarmos o outro como responsável. O conceito de responsabilidade ao qual nos referimos, pretende restringir-se ao contexto das relações pessoais, sem analisar o contexto legal dessas relações.

Segundo a definição de Korsgaard, no contexto legal é analisado, por exemplo, se alguém é responsável por um crime ou pelas perdas de outro; e no contexto das relações pessoais, temos que decidir em relação à atitude a ser tomada em relação ao outro, como resposta a uma ação ou reação dele ou dela. Segundo Korsgaard, podemos distinguir duas visões possíveis no que se refere a tomar o outro como responsável. Nesse segundo aspecto, a saber: ao tomarmos o outro como responsável, é necessário que tenhamos uma atitude para com ele ou simplesmente construirmos uma opinião sobre ele em relação à ação realizada e ou “as condições segundo as quais ele ou ela age”¹⁰². Kant, em sua teoria de ação, apresenta uma atitude generosa ao se referir à avaliação moral, como podemos observar na *Doutrina da Virtude*, quando ele trata dos deveres de virtude do ser humano para com os outros seres humanos, tal como ele escreve ao se referir à maledicência¹⁰³ explicando que temos “o dever de virtude de colocar um véu de amor sobre os seres humanos no que diz respeito às suas faltas, não somente abrandando os nossos julgamentos, mas também silenciando-os” (MS, AA, 06: 466). Kant esclarece que ao apresentarmos o respeito pela dignidade humana, nossa ação ou atitude pode servir de estímulo para sermos merecedores do

¹⁰² KORSGAARD, 1997, p. 188.

¹⁰³ A maledicência significa “a tendência imediata, sem nenhum propósito especial, a propagar algo prejudicial para o respeito aos demais, se opõem ao respeito devido para a humanidade em geral: porque qualquer escândalo dado debilita esse respeito, no qual se apóia, certamente, o impulso para o moralmente bom, e nos faz incrédulos com respeito a ele na medida do possível”. A calúnia, difere da maledicência, no sentido de que define-se como a “difamação que pode ser levada aos tribunais” (MS, AA, 06: 466).

mesmo. A responsabilidade, no seu entender, é algo tomado, em vez de designado, o que significa que o seu pensamento moral resulta da perspectiva do agente, pois o agente é quem decide, na medida em que escolhe a sua máxima de ação, ao contrário da tradição empirista britânica, que associa o conceito de responsabilidade com as “ideias de louvor e culpa”, as quais resultam em aprovação e reprovação de outros¹⁰⁴.

Korsgaard explica que há dois usos diferentes do termo responsabilidade. Um refere-se mais ao conceito de louvor e culpa, quando, em algum caso, nós afirmamos que alguém é responsável por uma ação ou atitude. O outro diz respeito ao conceito que temos sobre uma pessoa e o vemos exemplificado quando consideramos alguém como uma pessoa responsável, ou digna de confiança. Korsgaard combina os dois com a intenção de dar mais ênfase ao segundo. Afirma que tomar alguém como responsável é considerá-la uma pessoa livre e igual, cujos elementos identificam as relações de seres humanos adultos, os quais são capazes de ações racionais e morais, ou seja, de construir relações de reciprocidade. Para tal fim, é preciso abandonar o estado de natureza no qual vigora o eu egoísta que procura constantemente as suas vantagens pessoais, tentando sobrepor-se aos outros através da força e da astúcia. Uma relação de reciprocidade requer que nos coloquemos sob a perspectiva do outro, para que as razões e os objetivos de cada um sejam respeitados e valorizados, sem que os objetivos de cada qual, ou de um só, sejam anulados. Desse modo, escreve Korsgaard, que ao tomarmos alguém como responsável, estamos preparados para “trocar a atividade individual sem leis pela reciprocidade...., para aceitar promessas, oferecer confidências, trocar votos, cooperar num projeto, entrar em um contrato social, ter uma conversação, fazer amor, ser amigo, ou se casar”¹⁰⁵.

Mesmo que já tenhamos escrito sobre a relação de reciprocidade no capítulo anterior, consideramos ser importante reiterar que essa espécie de relação requer que as pessoas, ao assumi-la, ou seja, assumir o outro e ser assumida por ele, saibam compartilhar seus fins e motivos, para tomá-los conjuntamente, e para agir juntos. Para isso é preciso que as pessoas sejam adultas, livres e iguais e tomadas, ambas as partes, como responsáveis. Korsgaard escreve que se um amigo nosso falhar conosco, de modo sério, e não o culparmos por sua ação, simplesmente

¹⁰⁴ Ver KORSGAARD, 1997, p. 189.

¹⁰⁵ KORSGAARD, 1997, p. 189.

não dando importância para o que o mesmo, fez, estaremos tratando-o como uma criança pequena ou animal de estimação e não o consideramos, como responsável. Nesse sentido, a responsabilidade é requerida nas relações de amizade.

Para Korsgaard, as atribuições de responsabilidade podem ser entendidas sob dois aspectos que ela define como teórica e prática.

Quando a responsabilidade é construída teoricamente, refere-se às características das pessoas, ou seja, os fatos sobre a pessoa esclarecem a questão se ela deve ser considerada responsável ou não por uma ação, reação ou atitude, o que vai resultar em uma opinião sobre a pessoa. Parte-se da responsabilidade legal com a intenção de achar fatos para esclarecer a questão e supor que a responsabilidade pessoal é uma extensão desta. A responsabilidade que é construída praticamente toma alguém como responsável quando se refere a algo que nós fazemos, ou seja, quando adotamos uma atitude para com a outra pessoa, ou quando a colocamos, a ela mesma, em uma relação consigo. Os fatos fornecem orientações para uma concepção prática, mas não determinam sozinhos se uma pessoa deve ser tomada como responsável ou não, em relação a algo. Observações tais como “ele está muito nervoso¹⁰⁶ em relação à entrevista que ele tem amanhã”, podem ser feitas em ambas as concepções, tanto a teórica como a prática. Porém, na concepção prática, tal observação serviria para entender que a pessoa não é considerada responsável pela sua maneira de agir e reagir. A concepção prática, portanto, define a responsabilidade com base nas ações realizadas voluntariamente, isto, é livremente. No entendimento de Korsgaard, não há uma relação estável entre a voluntariedade de uma ação ou atitude e a apropriação de tomar alguém responsável por isso. Se alguém faz uma ação má, de modo involuntário, sua culpa é retirada, e o mesmo poderia ser feito para quem está sob “stress emocional severo”, porém são situações diferentes porque a pessoa sob stress emocional pode se controlar e, desse modo, encontrar em si mesma, a possibilidade de evitar a ação má. Todavia, as pessoas também podem ser culpadas por atitudes e expressões involuntárias, em consequência da falta de controle sobre si mesmas. Esse tipo de análise pretende encontrar respostas sobre a questão das ações realizadas pelas pessoas no sentido de saber se elas poderiam ter agido de modo diferente, o que cabe à concepção teórica. Lembramos, aqui, de um dos exemplos escritos por Kant na *Crítica da Razão Prática*, a saber, o exemplo de um homem que afirma ser-lhe

¹⁰⁶ Ver no item 2. 2. sobre a responsabilidade nas emoções.

totalmente irresistível “a sua tendência voluptuosa no momento em que o objeto querido e a ocasião correspondente lhe ocorram”. Ao ser perguntado, “se no caso em que se erguesse perante a casa em que ele encontra essa ocasião uma força para suspendê-lo logo após a gozada volúpia, ele então não dominaria sua inclinação.” Kant afirma que não se precisaria de muito tempo para saber a sua resposta (KpV, AA, 05: 30). Desse modo, embora afirmando que não consegue conter o seu desejo de possuir o objeto amado, ele reconhece que poderia se controlar, se isso lhe custasse a vida. Portanto, reconhece que poderia agir de modo diferente, pois não é predeterminado para certas ações.

Na concepção de responsabilidade prática, desculpar as pessoas não seria suficiente para decidir se as tomamos como responsáveis ou não. Mas, seria razoável considerar as relações recíprocas em que a pessoa em questão está, esteve, ou pretende estar envolvida. De acordo com Kant, segundo Korsgaard, devemos entender as atribuições de responsabilidade em um modo prático¹⁰⁷. Quando em uma relação, nós confiamos nossos segredos a algum amigo, podemos correr riscos de confiá-los à pessoa errada, isto é, alguém que seja indigno de confiança, que os contará a outros, traindo-nos, faltando-nos com respeito, fazendo pouco caso de nossas ambições ou nossas fraquezas, ou que nos julgue de modo severo demais. Além disso, como bem escreve Korsgaard, também corremos o risco de ser manipulados psicologicamente por alguém que nos conhece bem. Isso pode acontecer, ao acreditarmos que estamos construindo com alguém uma relação recíproca de amizade moral, em cuja situação abrimos o nosso coração, enquanto o outro conserva o dele totalmente fechado, motivo pelo qual ficamos profundamente decepcionados, porque descobrimos que a reciprocidade fracassou¹⁰⁸. Alguém que se disponibiliza a ouvir os nossos segredos e compartilhar de nossos anseios mais profundos, deveria estar preparado para comprometer-se conosco, de ser fiel a nós, no sentido de não nos ridicularizar, nem fazer uso dessas informações para nenhum fim que pudesse nos prejudicar, no momento presente ou no futuro, mesmo se houvesse, em algum momento de nossas vidas, um rompimento de nosso relacionamento. Reiteramos a presença necessária da amizade moral para que seja mantida uma inter-relação, na qual se procure sempre tratar o outro como fim em si mesmo, em cuja realidade se requer o amor e o respeito mútuo (MS, AA, 06: 465).

¹⁰⁷ KORSGAARD, 1997, p. 197.

¹⁰⁸ KORSGAARD, 1997, p. 216-217.

Quando numa relação interpessoal de reciprocidade, ou que parece ser tal, acontece algo parecido com o que foi exposto, culparemos a pessoa que aceitou as nossas confidências e em seguida falhou conosco. Não levamos em conta a sua história, o seu caráter ou as circunstâncias nas quais ele foi formado. Entretanto, nós também somos responsáveis por tentar conhecer bem as pessoas para as quais abrimos o nosso coração. Erramos quando confiamos em alguém indigno. Korsgaard observa que, nesses casos, somos geralmente tentados a diminuir a pessoa, mesmo que isso pareça desrespeitoso. Temos também a possibilidade de quando for preciso, apesar de não ser o ideal almejado, evitar a interação, escolher outras pessoas para com as quais compartilhar os nossos projetos. Em situações em que a interação não pode ser evitada, podemos tratar a pessoa como um obstáculo, em torno do qual deve ser trabalhado. Se o caso for muito sério, podemos cessar totalmente de ter atitudes reativas, ou até mesmo, afastar-nos radicalmente de sua vida. Quando deparamos com esses problemas, se nos basearmos em uma construção teórica de responsabilidade, nós analisaremos se a pessoa é responsável por suas ações, reações e atitudes e a trataremos de acordo. Mas, se nos fundamentarmos na construção prática, deveremos descobrir a razão prática e moral que nos servirá de orientação para a atitude certa¹⁰⁹.

Para entendermos melhor a concepção da construção teórica de responsabilidade e a concepção de construção prática de responsabilidade, temos que ter presente que somos membros de dois mundos diferentes, isto é, devemos nos perceber sob dois pontos de vista, a saber, o mundo fenomênico ou sensível onde o que acontece é determinado e no qual as coisas aparecem para nós e o mundo numênico ou inteligível, no qual as coisas são nelas mesmas, e nós não as podemos ver. Podemos definir esta realidade, como o faz Korsgaard, escrevendo que “se devemos supor que há algumas causas primeiras indeterminadas, ou agências livres, as quais geram as aparências, nós devemos supor que coisas que existem no mundo numênico são livres”, e ao mesmo tempo olhar as nossas ações realizadas no mundo fenomênico, no qual elas são determinadas¹¹⁰. Kant, para suprimir a aparente contradição entre mecanismo natural e liberdade em uma e mesma ação, escreve na *Crítica da Razão Prática*, que se faz necessário lembrar o que ele diz na *Crítica da Razão Pura*, a saber:

¹⁰⁹ KORSGAARD, 1997, p. 200.

¹¹⁰ KORSGAARD, 1997, p. 201.

A necessidade natural, que não pode coexistir com a liberdade do sujeito, é atribuída simplesmente às determinações daquela coisa que está submetida às condições de tempo, conseqüentemente só ao que pertence ao sujeito agente enquanto fenômeno, logo, na medida em que os fundamentos determinantes de cada ação do mesmo se situam naquilo que pertence ao tempo passado e **não está mais em meu poder** (para o que também têm de ser computados seus atos já praticados e o seu caráter, determinável por eles a seus próprios olhos, enquanto fenômeno) (KpV, AA, 05: 97).

Logo em seguida, Kant propõe, como diz Korsgaard, que nós pensemos sobre nós mesmos, como se nós criássemos o nosso próprio caráter, mesmo tendo presente que nossas ações são determinadas no mundo fenomênico. Vejamos:

... esse mesmo sujeito que, por outro lado, é também consciente de sua existência como uma coisa em si mesma, considera do mesmo modo sua existência enquanto **não está submetida a condições de tempo**, mas a si mesmo somente como determinável por leis que ele mesmo se dá pela razão e nesta sua existência nada precede a determinação de sua vontade mas cada ação e em geral cada determinação de sua existência mutável de acordo com o sentido interno, e mesmo toda a seqüência serial de sua existência como ente de sentidos não pode, na consciência de sua existência inteligível, passar senão por conseqüência, jamais por fundamento determinante de sua causalidade enquanto noumenon. Ora, sob este aspecto o ente racional de cada ação contrária a lei cometida por ele, ainda que ela como fenômeno seja no passado suficientemente determinada e, nesta medida, necessária, pode com direito dizer que ele poderia tê-la evitado; pois ela, com todo o passado que a determina, pertence a um único

fenômeno de seu caráter que ele conquista para si mesmo e de acordo com o qual ele, enquanto causa independente de toda a sensibilidade, imputa-se a causalidade daqueles fenômenos. (KpV, AA, 05: 97-98).

Com base no que Kant escreve na citação acima, podemos afirmar que o destino de nossa vida não está pronto, mas vai sendo continuamente tecido por nossas máximas de ações, nossas ações efetuadas, reações e atitudes que resultam das nossas escolhas, no nosso convívio inter-relacional, pois somos seres racionais com arbítrio livre, motivo pelo qual não nos é possível dizer que a natureza nos determina por meio de nossas necessidades e inclinações. Sobre isso Kant escreve o seguinte:

há casos em que homens desde a infância, até sob uma educação ao mesmo tempo vantajosa a outros, revelam, contudo, uma maldade tão precoce e continuam a crescer nela até a idade adulta, que são tomados por um malvado inato e com uma maneira de pensar incapaz de qualquer melhora; todavia são julgados pelo que fazem e deixam de fazer e repreendidos pelos seus crimes como culpados; e, mais ainda, elas mesmas (as crianças) consideram esta censura completamente fundada, como se elas, apesar da a elas atribuída desaperançosa constituição natural de seu ânimo, permanecem tão responsáveis como todo outro homem (KpV, AA 05: 99-100).

Isso ocorre desse modo, porque pressupomos que o ser humano tem como fundamento uma causalidade livre, exercendo o seu livre arbítrio na escolha de suas máximas de ação, expressando o seu caráter em seus fenômenos, isto é, nas suas ações. A consciência da lei moral em nós, e a liberdade de nossa vontade, possibilita-nos mudar as nossas proposições fundamentais más em boas, visto que não somos determinados por nossas inclinações e necessidades. Com base nessa afirmação, certificamo-nos de que expressamos na nossa vida

fenomênica diária, a escolha do nosso caráter que se realiza fora do tempo, no mundo noumênico, por se tratar de uma ação inteligível.¹¹¹

Na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Kant estabelece a diferença entre o significado da palavra caráter, do qual estamos tratando aqui, quando a palavra caráter no sentido moral distingue o ser humano “como um ente racional, dotado de liberdade”, do significado dessa palavra, quando nos referimos a alguém dizendo que “ele tem *este* ou *aquele* caráter no sentido físico,” referindo-nos, nesse caso, ao “signo distintivo do ser humano como ser sensível ou natural”, ou seja, designando a sua *índole*. (Anth, AA, 07: 285). O que caracteriza uma pessoa no que se refere “à sua faculdade de desejar (ao que é prático)” constitui-se do seguinte: “a) o natural ou disposição natural, b) o *temperamento* ou índole sensível e c) o caráter pura e simplesmente ou índole moral”. Kant explica que as disposições (a) e (b) “indicam o que se pode fazer do ser humano”; e a disposição (c) diz respeito ao “que ele se dispõe a fazer de si mesmo” (Anth, AA, 07: 285). Kant observa que, quando afirmamos que alguém tem um *caráter*, estamos lhe atribuindo um elogio e deixamos claro que essa pessoa é merecedora de respeito e admiração, visto ser raro a existência de alguém com caráter. Ter um caráter, portanto “significa ter aquela qualidade da vontade a qual o sujeito se obriga a seguir determinados princípios práticos que prescreveu, inalteradamente, para si mesmo, mediante sua própria razão”. Kant quer ressaltar “o aspecto formal do querer em geral, de agir segundo princípios firmes”, ainda que por vezes esses princípios sejam falsos e errôneos (Anth, AA, 07: 292). O valor do caráter é construído através da prática da lei moral, isto é, na prática de máximas realizadas por dever, não por inclinação. Porém, nós compomos um todo, no qual as nossas inclinações estão incluídas e ao tentarmos exercer a prática da lei moral estamos nos posicionando frente às circunstâncias da vida, de modo que, se a nossa escolha de máximas se fundamentar na lei moral, estamos no caminho do merecimento da dignidade da humanidade, embora sejamos livres para optarmos por máximas não morais. Independentemente do que recebemos gratuitamente da natureza, incluindo o nosso temperamento, o nosso caráter moral é construído por nós. Kant escreve:

¹¹¹ A lei de nossa existência inteligível (da lei moral) não reconhece diferença de tempo e pergunta somente, se o evento me pertence como ato, a seguir, porém vincula-lhe sempre moralmente a mesma sensação, quer ele tenha ocorrido agora ou há muito tempo (KpV, AA, 05: 99).

Todas as outras qualidades boas e úteis do homem têm um **preço**, pelo que se deixam trocar por outras de igual utilidade: o talento tem um **preço de mercado**, pois o soberano ou senhor local pode precisar de um homem assim de várias maneiras; - o temperamento tem um **preço afetivo**, e a gente pode se dar bem com ele, que é um companheiro agradável - ; mas o caráter tem um **valor** intrínseco e está acima de qualquer preço (Anth, AA, 07: 292).

Na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Kant escreve sobre o filantropo insensível, o qual possui um temperamento frio e é “indiferente às dores dos outros por ser ele mesmo dotado especialmente de paciência e capacidade de resistência às suas próprias dores e por isso” pressupõe e exige essas mesmas qualidades na pessoa dos outros (GMS, AA, 04: 398). No que diz respeito ao caso do filantropo insensível, Kant pergunta se, quando a natureza não fizer de um determinado homem um filantropo, isto é, uma pessoa inclinada para fazer o bem, se esta tem condições de encontrar dentro de si mesma “um manancial que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do que dum temperamento bondoso” e Kant responde o seguinte: “Sem dúvida! – e exatamente aí é que começa o valor do caráter, que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever” (GMS, AA, 04: 398-399). Assim sendo, mesmo que as suas disposições naturais e o seu temperamento não o inclinem para fazer caridade, ele tem em seu poder a capacidade de fazer de si mesmo um ser humano de bom caráter, com base naquilo de que ele dispõe em sua pessoa.

Korsgaard faz algumas reflexões sobre como e onde a escolha do caráter de alguém entra nos processos que finalmente resultam em ação. Escreve que poderíamos supor que seria uma lei da natureza, que crianças criadas em certas condições de pobreza e insegurança, tendessem a se tornar um tanto egoístas quando adultas. Para exemplificar essa situação, ela se refere a Marilyn que, quando criança, era carente, e apesar disso, se considerássemos que ela teria motivos para ser egoísta, a escolha de ser ou não ser egoísta seria dela, apesar de sua história. Korsgaard ainda levanta questionamentos tais como: “ou supomos nós, que em sua existência noumênica, Marilyn deseja ser uma pessoa egoísta?... ou imagina...que em sua existência noumênica deseja

a lei da natureza que crianças carentes se tornem adultos egoístas?”. Kant não teria resposta para essas questões¹¹².

Situações tais como as de Malilyn nos levam a pensar se há possibilidades de reconciliar a vontade livre com o determinismo. Sobre a distinção entre o mundo fenomênico e noumênico, e a distinção que se relaciona com esses dois pontos de vista, Korsgaard escreve que existe uma interpretação mal orientada, segundo a qual a distinção entre esses dois mundos significaria que para os seres do mundo sensível haveria seres do mundo inteligível, com a capacidade de uma relação ativa e controladora sobre os seres do mundo sensível, que por sua vez, estariam limitados ao mundo da experiência sensível. Desse modo, ocuparíamos dois mundos nos quais teríamos dois pontos de vista a olhar, teríamos dois conjuntos de leis diferentes, uma para descrever e outra para explicar a nossa vida, ou seja, agiríamos sob a lei moral no mundo noumênico e a lei do amor próprio no mundo fenomênico. Desse entendimento, escreve Korsgaard, surge o paradoxo sobre como são possíveis as ações más e como podemos ser tomados como responsáveis por nossas ações. Ela enfatiza que esse entendimento em relação aos dois mundos está ligado à linguagem de Kant, na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. E essa mesma linguagem dá origem ao paradoxo citado por ela, e que se refere às escolhas das máximas de nossas ações, a saber, se “nós sempre escolhemos moralmente no mundo noumênico e se nossas escolhas noumênicas governam as nossas escolhas fenomênicas, como ações más sempre ocorrem? Se elas ocorrem, desde que elas não podem ser atribuídas à nossa vontade noumênica, como nós podemos ser tomados como responsáveis por elas?”¹¹³. Segundo o seu entendimento, a interpretação correta não é distinguir “entre dois tipos de seres, mas entre os seres desse mundo, na medida em que são autenticamente ativos e os mesmos seres na medida em que são passivamente receptivos”¹¹⁴. Agimos como seres ativos quando pensamos e escolhemos, mas não podemos experimentar a nós mesmos como seres ativos. Agimos como seres passivos, quando experimentamos alguma coisa, isto é, vivenciamos alguma experiência sensível. Korsgaard tenta esclarecer isso se referindo a Descartes, Hume e Kant, observando que Kant tenta achar um caminho entre o empirismo e o racionalismo, usando o que é certo em ambas as posições. De acordo com Kant, Hume está certo quando

¹¹² KORSGAARD, 1997, p. 202-203.

¹¹³ KORSGAARD, 1997, p. 217.

¹¹⁴ KORSGAARD, 1997, p. 203.

defende que nós podemos conhecer aquilo que pode ser representado, mas está errado em pensar que podemos somente ter idéias das coisas que conhecemos. Descartes está certo em dizer que podemos pensar acerca de nossa atividade, mas está errado em supor que nós conhecemos a nós mesmos como pensadores e agentes¹¹⁵. Desse modo, as leis do mundo fenomênico têm a tarefa teórica de descrever e explicar o nosso comportamento, e as leis do mundo noumênico têm a tarefa prática de decidir o que fazer, isto é, governar as nossas ações. Assumimos esses dois papéis na pessoa que somos, porém sem que esses pontos de vista se misturem. Korsgaard escreve que, segundo a visão ontológica, não temos resposta para a questão de como os dois mundos são relacionados, e de acordo com a visão ativa/passiva é o que não pode coerentemente ser perguntado. Dessa forma, fica sem resposta a questão de como a “liberdade de Marilyn interage com as forças causais que a determinam”¹¹⁶.

A liberdade, como conceito prático¹¹⁷, é usado na escolha e justificação da ação e a causalidade, como conceito teórico, é usado para explicar e prever ações. Não há fusão dessas visões, por isso não existe um lugar de onde podemos perguntar e “incluir ambos os conceitos em sua resposta”¹¹⁸. Desse modo, quando Marilyn decidir o que fazer, (uma ação egoísta ou não), as reflexões sobre as desvantagens de sua experiência serão irrelevantes, porque o que deverá ser considerado são as razões para tal ação.

No entanto, o fato de alguém ter tido uma vida menos favorecida, pode, às vezes, ser a causa de comportamento egoísta, mas, constituindo-se como uma pessoa consciente de sua liberdade e capacidade de autonomia, não pode justificar-se desse modo. Se alguém é amiga de Marilyn, tem o direito de julgá-la com base na responsabilidade recíproca, desde que ambas interajam por terem uma relação dessa espécie, e tanto uma quanto outra, se tomam como responsáveis. Por sua vez, se uma cientista social tentar entender e explicar o comportamento de Marilyn, não deverá justificar a sua conduta, atendo-se somente à explicação causal da mesma. Esses dois mundos, como afirma Korsgaard, parecem incongruentes, porque

¹¹⁵ KORSGAARD, 1997, p. 217-218.

¹¹⁶ KORSGAARD, 1997, p. 217-218.

¹¹⁷ A liberdade prática é a capacidade de agir independentemente das afecções sensíveis e é entendida como um caso da liberdade transcendental que se refere a capacidade que temos de dar um rumo diferente a qualquer evento, o que significa que não diz respeito apenas às ações morais. As duas são somente possíveis.

¹¹⁸ KORSGAARD, 1997, p. 204.

estamos em duas relações muito diferentes no que diz respeito às nossas ações, porém, ainda assim não há contradição, visto que devemos tentar entender as nossas ações, como também decidir em relação a elas.

No entanto, se nos basearmos nas razões práticas que temos para tomar as pessoas como responsáveis, fazemos, então, julgamentos sobre a responsabilidade das mesmas, para avaliar moralmente as suas ações, isto é, procedemos referindo-nos à explicação teórica daquilo que elas fizeram, com o objetivo de decidir se as absolvemos ou as culpamos, ou não as tomamos como responsáveis. Disso surgem dois problemas: o primeiro refere-se à capacidade que temos de olhar as pessoas e suas ações sob os dois pontos de vista, “cuja razão nós temos em colocar sobre o ponto de vista prático, e tomar as pessoas como responsáveis”. O segundo está relacionado com o fato de considerarmos as pessoas como agentes livres, e isso “parece como se nós devêssemos tratá-los como livres transcendentemente” e como “completamente responsáveis por todas as ações”, sem levar em conta as circunstâncias nas quais estas acontecem. Mas o grau de reciprocidade que mantemos com as pessoas não é igual, motivo pelo qual não tratamos a todas as pessoas da mesma maneira. Por outro lado, se não as consideramos responsáveis por suas ações, tratamo-las feito crianças pequenas ou animais. Korsgaard ainda observa que a ideia de perdoar ou compreender uma ação “parece ao mesmo tempo trazer pensamentos explicativos e justificativos”¹¹⁹. No que se refere ao primeiro problema, a saber, porque tomamos as pessoas como responsáveis, podemos nos referir a tomar a nós mesmos como responsáveis pelas ações que fizemos no contexto da escolha deliberativa, como também podemos nos referir a tomar uma outra pessoa ou a nós mesmos em outro tempo, como responsável. Ao decidirmos algo, devemos nos considerar autores dessa ação, e desse modo nos tomar como responsáveis pelo que fazemos. Quando pensamos nas ações de outra pessoa ou sobre nossas próprias ações feitas em outro tempo, podemos olhá-las sob os dois pontos de vista. Korsgaard lembra o exemplo da cientista social que considera as ações como fenômenos psico-sociais, que precisam ser explicados, tomando como base o ponto de vista teórico. Escreve também que podemos nos fundamentar no ponto de vista prático, ao tentar nos colocar “nos sapatos de outra pessoa como uma tomadora de decisões”¹²⁰, e pensar no que significa fazer uma ação nas circunstâncias daquela pessoa.

¹¹⁹ KORSGAARD, 1997, p. 205-206.

¹²⁰ KORSGAARD, 1997, p. 206.

Para tomar as pessoas como responsáveis pelos fins que escolhem e pelas ações que fazem, é preciso que as consideremos como agentes racionais e morais, para poder tratá-las como fins nelas mesmas, assim como manda a lei moral, pois se não tomássemos a nós mesmos na relação com outras pessoas e conosco mesmos, em outros tempos, como agentes morais, a lei moral seria “sem conteúdo ou aplicação”¹²¹. Portanto, para entrarmos em uma relação recíproca, é preciso que consideremos a outra pessoa como responsável e a nós também, inclusive que nos consideremos responsáveis por nossas ações em outros tempos. Esse caso é ilustrado por Korsgaard através de um exemplo dado por Derek Parfit, que em seu livro¹²² cita a história de um homem, que em sua juventude, decidiu distribuir para os pobres grande parte de sua herança, quando a fosse receber. Porém, como acreditava que à medida em que envelhecesse poderia se tornar mais conservador, pediu para sua mulher que lhe fizesse cumprir a sua promessa de agora, mesmo que ele mudasse de idéia. Korsgaard assinala que Parfit deixa claro que seu caso é diferente do caso de Ulysses que amarrou a si mesmo no mastro para resistir à canção das sereias. No exemplo de Parfit, o jovem simplesmente acredita que, no tempo futuro, quando for mais velho, pensará de modo diferente. Ele está fazendo um prognóstico e uma teoria abdicando da responsabilidade exigida na relação recíproca, pois ele pretende passar a sua responsabilidade para a sua mulher. Segundo Korsgaard, esse modo de agir poderia representar a vontade unida que Kant afirma ser necessária no casamento, mas essa não é a maneira correta¹²³, pois ele a deixa sozinha sob o ponto de vista da razão prática, não constrói com ela uma relação de respeito, amor mútuo e igual, que são as características de uma relação recíproca e mais do que isso, ele não desenvolve nele mesmo uma coerência entre máximas e ações, visto que prevê trair a sua própria máxima. Não há condições de “agir de comum acordo com alguém que não age em comum acordo consigo mesmo”¹²⁴. Por isso, não basta aplicar a concepção de liberdade e responsabilidade a nós mesmos, no ato da escolha deliberativa, nem mesmo é possível a realização, do Reino dos Fins sobre a terra, se nós não tomarmos os outros como responsáveis também. Cada um de nós é um tipo de pessoa racional e também um

¹²¹ KORSGAARD, 1997, p. 206-207.

¹²² See Derek Parfit, “Later Selves and Moral Principles,” pp. 145ff.; and Reasons and Persons, pp. 327-328, nota nº 32 em Korsgaard, 1997, p. 219.

¹²³ KORSGAARD, 1997, p. 207.

¹²⁴ KORSGAARD, 1997, p. 208.

fenômeno psico-social, porém, ao tomarmos o outro como responsável, construímos em relação a ele “uma opinião ou atitude que pode ser formulada teoricamente, mas é prática e moral em sua base”¹²⁵ (KpV, AA, 05: 132-134).

No entendimento de Korsgaard, segundo Kant, “nós desejamos que há um Deus, porque isso é uma condição de nossa obediência ao comando da lei moral” (KpV, AA, 05: 143);¹²⁶ e do mesmo modo tomamos os outros como responsáveis porque isso é o postulado da razão prática. “Tomar os outros como responsáveis é um compromisso inevitável de tomar a nós mesmos, conseqüentemente, ambos em relações pessoais particulares e em uma moral mais geral”¹²⁷.

Korsgaard enfatiza que “Kant não separa os motivos de tomar as pessoas como responsáveis em geral, dos motivos de tomá-las como responsáveis por ações em particular”, e isso parece como se as pessoas tivessem “conhecimento teórico de que são transcendentemente livres”, o que equivaleria a tomá-las como responsáveis por todas as coisas que elas fazem. Ainda afirma que a flexibilidade que ela concede à prática de atribuições de responsabilidade não resulta totalmente da visão de Kant, mas este sugere que há espaço para tal flexibilidade¹²⁸.

Korsgaard aborda dois tipos de considerações que podem orientar nossa decisão no que se refere a tomarmos pessoas como responsáveis por ações e reações particulares e também “atenuar a intransigência que parece necessária pelo compromisso para tratar os outros como responsáveis”, segundo o entendimento de Kant¹²⁹. O primeiro tipo de consideração se relaciona com o que ela chama de compatibilismo prático de Kant, o qual diz respeito à vontade livre e o determinismo que mesmo que Kant endosse a ambos, ele não reconcilia os dois em um só ponto de vista, e por isso ele não é um compatibilista teórico.

Kant defende que uma boa constituição não se espera da moralidade, mas pelo contrário, uma boa constituição é aquela que oferece boas condições para a prática da moralidade, às pessoas¹³⁰ (MS, AA, 06: 366). Disso podemos inferir que Kant reconhece que a nossa boa vontade, nossa força de vontade, para fazer o bem, precisa da ajuda

¹²⁵ KORSGAARD, 1997, p. 208.

¹²⁶ KORSGAARD, 1997, p. 208.

¹²⁷ KORSGAARD, 1997, p. 209.

¹²⁸ KORSGAARD, 1997, p. 209.

¹²⁹ KORSGAARD, 1997, p. 209.

¹³⁰ KORSGAARD, 1997, p. 209.

da coerção externa, sem a qual a prática da moralidade apresenta dificuldades de se efetuar. Isso parece contraditório, pois nenhuma máxima é moral se a sua opção depende de qualquer coerção externa, porém, para a prática da moralidade, é importante que sejamos incentivados ou educados para a moralidade e, dessa questão, Kant trata na doutrina ética do método em seu livro *Metafísica dos Costumes* (MS, AA, 06: 477-484) e na *Crítica da Razão Prática* (KpV, AA, 05: 151-63), como também em seu livro *Pedagogia*¹³¹. O costume, no sentido de uma vida disciplinada fundamentada em princípios do bem, a partir dos primeiros anos de vida de uma pessoa, é certamente um fator facilitador para a prática da lei moral. Sabemos que a virtude não é inata, e, como afirma Kant, isso está implícito no próprio conceito da palavra virtude, pois a virtude define-se como a capacidade moral do homem “produzida pela fortaleza da intenção na luta com as poderosas inclinações contrárias.” Constitui-se como o “produto da razão prática, na medida em que esta, com consciência de sua superioridade (pela liberdade), adquire sobre aquelas o poder supremo.” (MS, AA, 06: 477). No entanto, em seu entendimento, não temos o dever de promover a perfeição moral dos outros, pois cada pessoa deve ser capaz de estabelecer seu fim para si mesmo, de acordo com seu próprio conceito de dever. Seria injusto para nós, se fôssemos tomados como responsáveis, de modo geral, pelo caráter moral de outro e para ele seria desrespeitoso, pois não estaria sendo respeitado na sua autonomia. Mas, aqui é importante enfatizarmos que Kant deixa claro, e Korsgaard também nos lembra disso, que temos o dever para com as crianças e nossos amigos íntimos, de proporcionar uma boa educação moral, ou seja, ajudá-los no sentido de colocá-los em uma boa posição para que possam escolher fins por eles mesmos e saber fazê-lo bem. Isso deve ser o objetivo de pais, professores, amigos, e políticos¹³².

Se olharmos as nossas ações como fenomênicas, devemos olhá-las como causalmente determinadas, mas não como necessariamente determinadas pelos nossos desejos e inclinações, isto porque estes não determinam nossas máximas de ações de modo mecânico. Podemos também olhá-las como determinadas pelos pensamentos e aspirações morais. Korsgaard escreve que, quando estamos decidindo, se quando tomamos pessoas como responsáveis, pode ser razoável levarmos em conta as circunstâncias particulares de criação e educação que essas

¹³¹ KORSGAARD, 1997, p. 220 – nota: 35.

¹³² KORSGAARD, 1997, p. 220.

peças tiveram, pois estas fornecem uma razão especial para o perdão ou para a culpa, ou seja, para tomarmos as pessoas em questão como responsáveis ou não, pelo acontecido. Kant assinala que os exemplos incentivam os outros para se esforçarem em fazer o bem, mas, ressalta também que, “o exemplo (a conduta exemplar) não deve servir como modelo, senão somente como prova de que o prescrito pelo dever é factível” (MS, AA, 06: 480). Korsgaard cita Bernard Williams, que dentre as coisas que escreve em seu livro “*Ética e os limites da Filosofia*” refere-se à afirmação de “se nós tratamos o agente como alguém que dá peso para as razões éticas, isso pode ajudá-lo a se tornar semelhante pessoa”¹³³.

Segundo Korsgaard, a outra consideração refere-se à exigência interativa de Kant, escrita na *Metafísica dos Costumes*, em sua segunda parte, na *Doutrina da Virtude*, isto é, a generosidade de interpretação. Lembra novamente da afirmação de Kant de que nós não poderemos conhecer as características inteligíveis das pessoas e de nós mesmos, como também que Kant censura o desprezo, a calúnia e a zombaria, por representarem em nossas vidas a falta de generosidade e respeito para com os outros, e ainda a “falta de uma base teórica”. (MS, AA, 06: 462-468)¹³⁴. Desse modo, consideramos importante lembrar que Kant escreve e Korsgaard salienta que, por vezes, devemos “... silenciar nossos julgamentos” (MS AA 06: 466), deixar de lado “nossa estimativa teórica do caráter de outra pessoa” e privilegiar nosso respeito pela humanidade que há nela. Kant também afirma que nunca devemos desprezar totalmente uma pessoa culpada de algo e negar-lhe todo o valor moral, porque desse jeito seria difícil ela poder melhorar, visto que poderia “perder toda predisposição para o bem”¹³⁵ (MS, AA, 06: 463-464). Às vezes as pessoas podem errar, não porque quiseram, mas porque a visão errada” pode ter lhes parecido razoável. Segundo Korsgaard, além de tentar ver os erros dos outros como “razoáveis”, nós podemos tentar “preservar melhor o auto-respeito de alguém, assim como o nosso próprio respeito por elas” rindo dos seus erros, como se estes fossem o “resultado de emoções transitórias ou exaustão”. Korsgaard escreve que Kant, na *Religião dentro dos Limites da Simples Razão*, ao referir-se à doutrina do progresso moral, quer dizer que “a expressão fenomênica de uma vontade noumenicamente boa não é uma

¹³³ KORSGAARD, 1997, p. 220.

¹³⁴ KORSGAARD, 1997, p. 211.

¹³⁵ KORSGAARD, 1997, p. 211.

ação perfeita em todos os casos, mas um progresso para o melhor¹³⁶”(RGV, AA, 06: 47-48). Por isso, às vezes erramos.

Korsgaard afirma que, de acordo com Kant, sempre devemos tomar-nos como responsáveis e na medida do possível, tomar assim as outras pessoas também, porque isso é essencial para a nossa interação com cada outra pessoa. Ao entrarmos em uma “relação de reciprocidade e tomarmos o outro como responsável”, sem o que não é possível uma relação de reciprocidade, “entramos juntos no ponto de vista da razão prática, e criamos um Reino dos Fins sobre a terra”¹³⁷, no qual nossas atitudes e ações particulares podem ser compartilhadas, desde que tratemos a nós mesmos e a todos os outros, não somente como meios, mas sempre, ao mesmo tempo, como fins em si mesmos.

3. 2. Somos responsáveis por nossas emoções?

De modo geral, responsabilizamos os outros pelas suas ações e nos sentimos responsáveis pelas nossas próprias ações desde que somos seres racionais conscientes dessa racionalidade. Ao imputarmos responsabilidade às nossas ações e a dos outros, normalmente não nos questionamos se a pessoa estava sob um stress emocional. Porém, ao analisarmos a questão, a nossa culpa ou a dos outros, certamente será atenuada se for comprovado a influência emocional. Antes de continuarmos a nossa reflexão sobre se somos responsáveis por nossas emoções ou não, faremos algumas considerações sobre alguns conceitos kantianos, importantes para o entendimento do que está sendo questionado. Começemos pela inclinação, que é definida por Kant como “um apetite sensível habitual”, e o significado da palavra apetite é “a autodeterminação da força de um sujeito mediante a representação de algo futuro como um efeito seu” (Anth, AA 07: 251). A palavra desejo significa ter apetite, ou querer algo, mas não empregar força para a produção do objeto. Desse modo, pode-se ter um desejo, inclusive por algo que o sujeito que deseja, se sente incapaz de produzir, que seria um desejo vazio. A ânsia é definida como “o desejo vazio de poder ilidir o tempo que há entre apetecer e obter aquilo que apeetece” (Anth, AA, 07: 251). A ansiedade representa justamente esse estado de inquietação enquanto não se alcança àquilo que é pretendido. Kant ainda se refere a um desejo que seria dirigido a um “objeto indeterminado (*appetitus*)

¹³⁶ KORSGAARD, 1997, p. 211.

¹³⁷ KORSGAARD, 1997, p. 212.

vaga), que apenas impele o sujeito de sair de seu estado presente, sem saber em qual pretende entrar, este pode ser chamado de desejo humoroso (ao qual nada satisfaz)” (Anth, AA, 07: 251). O sujeito que se encontra nesse estado certamente encontra-se insatisfeito, desgostoso da vida. A paixão, por sua vez, refere-se àquela “inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar, ou que não pode dominar de modo algum”. A afecção é aquele “prazer ou desprazer no estado presente, que não deixa a *reflexão* aflorar no sujeito” (Anth, AA, 07: 151). Kant define a ambas, isto é, a afecção e a paixão como enfermidades da mente porque ambas excluem o domínio da razão. Tanto uma quanto a outra são violentas, segundo o grau, embora difiram no que diz respeito à qualidade que possuem, “tanto no método de prevenção quanto no de cura a ser empregado pelos alienistas” (Anth, AA, 07:252).

Já vimos que a afecção embota a nossa capacidade de raciocinar e, além disso, somos afetados através de uma sensação que acomete o nosso ser, de repente, surpreendendo-nos e fazendo com que percamos o controle da mente. Desse modo, a pessoa fica em um estado no qual a ponderação se torna muito difícil ou impossível de ser feita, visto que essa espécie de emoção acontece de modo inesperado, e em, termos de duração, Kant a define como apressada, veloz e cita a ira para exemplificá-la, observando que o que essa espécie de afecção “não faz a toda a velocidade, ela não faz de modo algum, e facilmente esquece”. O sentimento da afecção pode ser amenizado ou neutralizado, mas geralmente através da habilidade de outra pessoa, visto que a pessoa mesma, normalmente, apresenta dificuldades de fazer isso. Kant escreve:

A alguém que entra irado em vosso aposento para vos dizer palavras duras com veemente indignação, fazei-o cortesmente se sentar: se vos sairdes bem nisso, a reprimenda dele será mais branda, porque a comodidade de estar sentado é um relaxamento que certamente não combina com os gestos ameaçadores e os gritos de quando se está em pé (Anth, AA, 07: 252).

Nesse caso, é através de uma intervenção externa que se faz possível a amenização da raiva, além de evidenciar a concepção mecanicista de Kant. Kant compara a afecção com a força da “água que rompe um dique”; com “a bebedeira que se cura dormindo, mas que depois dá dor de cabeça”. Afirma que a pessoa sob o efeito da afecção parece uma perturbada, não importa que afecção seja, visto que logo

depois de passar o efeito dessa emoção, a pessoa se arrepende, motivo pelo qual é definido também como um desatino (Anth, AA, 07: 252-253). No entanto, as “afeições são leais e abertas” e sua atuação no que se refere à saúde é definida como um ataque apoplético.¹³⁸

O sentimento da paixão em oposição à afeição, no que se refere à durabilidade, “não tem pressa e reflete para alcançar seu fim, por mais violenta que possa ser”. A paixão do ódio com calma se enraíza “profundamente para pensar em seu inimigo”, afirma Kant. Ele compara esse estado de alma que pertence à faculdade de desejar, a “um rio que se enterra cada vez mais fundo em seu leito” e também a “uma doença causada por ingestão de um veneno ou como uma atrofia, que necessita interna ou externamente de um alienista¹³⁹ que saiba prescrever, quase sempre, paliativos, mas contra a qual, no mais das vezes, não há remédios radicais” (Anth, AA, 07: 252). Atua sobre o corpo, tal qual “uma tísica¹⁴⁰ ou definhamento” e Kant a compara à “*loucura* que cisma com uma representação que deita raízes cada vez mais fundas”. Kant afirma que a paixão cega e aprisiona a pessoa que está submetida ao seu poder e escreve que “quem *está apaixonado* torna-se inevitavelmente *cego* para as faltas do objeto amado, mesmo que costume recuperar a visão oito dias depois do casamento” (Anth, AA, 07: 253). Desse modo, entendemos claramente que a paixão priva-nos de usufruir a tão sonhada liberdade, no entanto quem se encontra sob o seu poder não sente necessidade de se libertar da mesma. No *Ensaio Sobre as Doenças Mentais*, Kant escreve que quando uma paixão domina um ser humano de maneira “especialmente poderosa a capacidade do entendimento é de pouca valia contra ela”, visto que “o homem seduzido sente muito bem as razões contra a sua inclinação predileta, só que se vê impotente para dar-lhes uma voz ativa” (*Ensaio sobre as Doenças Mentais*. AA, 02: 261). A pessoa, nessa situação, encontra-se em um estado em que a sua razão está cativa, o que significa que as suas atitudes e ações estão voltadas especialmente para a sua paixão, em vista da qual não consegue visualizar as más conseqüências e evitar a sua insensatez, e mesmo que consiga ver, enquanto se encontrar submetido ao domínio da paixão, terá muitas dificuldades de se libertar desse estado cativo. Kant afirma que um insensato pode ter muito entendimento e “ser um excelente

¹³⁸ A apoplexia é definida como uma “perturbação neurológica súbita, de origem vascular, em que há privação dos sentidos, de movimento, de fala, etc” (FERRERA, 2008, p. 84).

¹³⁹ O “alienista é um especialista em doenças mentais” (FERREIRA, 2008, p. 72).

¹⁴⁰ Tísica é tuberculose com caquexia, isto é, um estado de desnutrição profunda que acompanha má condição geral de saúde (FERREIRA, 2008, p. 472 e 131).

conselheiro para terceiros, mesmo se seu conselho é para si próprio, sem efeito” (*Ensaio sobre as Doenças Mentais*. AA, 02: 261). Também ao julgar as suas ações, nas quais ele revela a sua insensatez, ele precisa do entendimento, assim como de “bondade de coração bastantes para poder justificar seus excessos com essa denominação atenuada” (*Ensaio sobre as Doenças Mentais*. AA, 02: 261). A paixão corrompe a razão, embora a pessoa insensata consiga compreender “muito bem, o verdadeiro propósito de sua paixão, ainda que lhe conceda uma força capaz de cativar a razão”. A pessoa apaixonada fica com a sua vontade enfraquecida para o cumprimento de ações morais – perde o seu bom senso – acredita “possuir algo desejado, quando na verdade está dele se privando” (*Ensaio sobre as Doenças Mentais*, AA, 02: 262). Não possuindo mais o domínio sobre a sua vontade, mesmo que seja num só aspecto de sua vida, tal como uma pessoa que gasta toda a sua energia vital na busca da satisfação de sua ambição, normalmente não consegue viver harmonicamente nos demais aspectos de sua vida e desse modo torna-se um escravo de si mesmo, privando-se da liberdade, porém, ainda assim, será responsabilizado pelos seus atos. É através da prática da lei moral que se faz possível a retomada de uma vida harmoniosa.

Sabini e Silver escrevem: “O domínio da moral é o domínio da vontade expressado em ação; isto é, o domínio daquilo para o qual nós somos responsáveis. As emoções estão além da vontade, e por essa razão não tem valor moral intrínseco”¹⁴¹. Segundo esses autores, as emoções não nos fazem perder e nem acrescentam valor em nossas vidas, mas nos atrapalham na realização do nosso dever, segundo o princípio moral¹⁴². Em seu entendimento, “as emoções são forças brutas não conectadas com a função mental maior”. Exemplificam a situação, citando a “dor que é uma força bruta que está além de nossa vontade”, independente da razão, como é o caso da dor de dente que perturba a capacidade de pensar. Fundamentado nesse entendimento, afirmam que a dor é capaz de “corroer e distorcer a razão”. Para corroborar sua posição citam Rober Zajone que propõe que as emoções são pré cognitivas, isto é, “independem da razão, e assim de valores, caráter, e o semelhante”¹⁴³.

Sabini e Silver também enfatizam que James argumenta que as emoções representam as percepções de vários estados corporais não especificados. James dá origem aos vários estudos psicológicos das

¹⁴¹ SABINI e SILVER, 1987, p. 164.

¹⁴² SABINI e SILVER, 1987, p.164.

¹⁴³ SABINI e SILVER, 1987, p. 166.

emoções, de modo especial, para entender as emoções a partir da sua localização. Em seu entendimento, essa procura começa pelo intestino, através da reação das vísceras, isto é, dependendo da emoção, percebe-se uma determinada reação das vísceras. Entretanto, logo se percebeu que as respostas viscerais eram indiferenciadas para tantos tipos de emoções e passou-se a tentar a análise das mesmas, através do sistema nervoso simpático.

Segundo Sabini e Silver, outra maneira para localizar a reação das pessoas às emoções, foi tentada através de uma situação de ataque, cuja linha de pesquisa foi derivada por Maranon e desenvolvida por Schachter e Singer. Também nesse caso, as reações se mostraram indiferenciadas para o número variado de emoções. Os autores ainda fazem referência ao estudo psicológico das emoções de Silvan Tomkins e de Zajonc pautados nos estudos de James, mas colocando como o foco principal das emoções, o rosto, o qual pode mostrar uma série de expressões como resultado das emoções experimentadas pela pessoa. Porém, essa abordagem também não é integralmente confiável, pois as pessoas podem mostrar expressões faciais diferentes daquilo que sentem, ou seja, fingir sentir algo que não sentem, isto é, representar.

Sabini e Silver ainda citam que há importantes técnicas de psicologia para localizar emoções através da percepção de sensações, no que diz respeito ao estudo da experiência de emoções¹⁴⁴. Como afirmam os dois autores, as emoções não são apenas reações das vísceras, embora elas as acompanhem. Nem tampouco se restringem às expressões faciais, admitindo, no entanto, que estas podem e freqüentemente fazem parte das mesmas. Contudo, as emoções têm um papel importante em nossos julgamentos de caráter. Em seu estudo, dão o exemplo de duas pessoas que são muito parecidas em muitos aspectos, mas são diferentes no que se refere a sentir raiva e simpatia, aliás, praticamente apresentam reações contrárias em relação a esses sentimentos, isto é, para uma mesma situação, uma reage com raiva e a outra com simpatia. Isso, conforme a sua análise acontece porque uma – a que reage com raiva foi estuprada aos 5 anos de idade, enquanto a outra – a que reage com simpatia – recebeu demonstrações de bem querer. Supondo-se que conhecemos essa realidade e também as teorias sobre as emoções vistas acima, se tivéssemos, agora, que escolher uma dessas pessoas para tentar construir uma relação de amizade com ela, nós nós perguntaríamos que critérios seguir e de que modo fazê-lo com justiça.

¹⁴⁴ SABINI e SILVER, 1987, p. 167.

Sabini e Silver também escrevem sobre a visão da psicologia da emoção, fundamentada na teoria aristotélica, na qual as emoções são conectadas com a cognição, com os desejos e planos, dito em outras palavras, com o que as pessoas se preocupam e valorizam. Nessa visão, as fontes da emoção são abstratas. Por exemplo, a causa da raiva não seria a frustração, mas a percepção da transgressão que é entendido como um conceito abstrato. “A causa da inveja seria a percepção ou o julgamento de que alguém teria sido diminuído pela realização de outro”¹⁴⁵. Nessa concepção de emoção, a razão é central. A pessoa que sente inveja, para deixar de ter inveja necessita restaurar a sua auto-estima. Para, a partir de então, não se sentir mais diminuída. A pessoa que está com raiva, zangada, normalmente pretende se vingar daquele (a) do(a) qual recebeu sua transgressão. Por isso, afirmam os autores, que essa concepção emocional não é cega nem bruta.

Segundo a teoria kantiana, as emoções são passivas e não intencionais, motivo pelo qual elas são evitadas no procedimento do julgamento moral, mas isso não impede que elas sejam consideradas para a avaliação e valores. As emoções são aspectos da experiência que aparecem para ser parte integral do eu, mas apenas na esfera passiva. Os autores perguntam pelo lugar da emoção no interior dessa teoria.

Porém, ao fazermos os nossos julgamentos morais, normalmente, consideramos as emoções que se fazem presentes na experiência de quem estamos avaliando, e a partir disso decidimos o seu valor. Comumente consideramos melhor aquela pessoa que faz um bom trabalho e apresenta um espírito generoso, em detrimento àquela que faz um bom trabalho no sentido do dever, isto é, não demonstra sentir compaixão, nem simpatia pelo sofrimento humano concreto¹⁴⁶. Segundo Sabini e Silver, os seres humanos, em sua grande maioria, têm preferência pelos seus semelhantes, os quais demonstram um coração generoso, e que no valor que conferimos à uma pessoa, incluímos a avaliação do seu estado emocional.

Sabini e Silver afirmam que, “a noção central de nossa vida moral é a responsabilidade, e a responsabilidade pressupõe escolha e a emoção não é escolhida”¹⁴⁷. As emoções, desejos, paixões, impulsos são entendidos como estando além da vontade, isto é, sem controle. Os autores escrevem que, às vezes, somos responsáveis por controlar a expressão desses estados mentais, mas não somos considerados

¹⁴⁵ SABINI e SILVER, 1987, p. 168.

¹⁴⁶ SABINI e SILVER, 1987, p. 169.

¹⁴⁷ SABINI E SILVER, 1987, p. 169.

responsáveis por tê-las como características do nosso comportamento e conseqüentemente, por fazer parte do nosso comportamento. Desse modo, o que é preciso fazer, segundo Sabini e Silver, é “reconciliar as nossas intuições sobre a centralidade da responsabilidade, para a moralidade com o nosso uso das emoções e desejos das pessoas em nossos julgamentos do valor de seus caráteres.”¹⁴⁸.

A teoria moral kantiana fundamenta-se em princípios, e alguém, para ser considerado como um agente possivelmente responsável por suas ações, reações e atitudes, precisa ser capaz de seguir regras e abstrair princípios. Kant argumenta que a simpatia e todas as emoções são amorais, isto é, enquanto estado bruto, mas a partir da realização das ações que são precedidas pela escolha das máximas, a razão passa a fazer o seu papel de definir se, as emoções serão lapidadas para o bem da humanidade, através da aplicação do imperativo categórico ou se servirão à razão, nesse caso, a instrumental para fins egoístas e individualistas em detrimento do bem da humanidade.

Podemos julgar as pessoas a partir das emoções que dizem sentir ou pelas ações que apresentam.

Vários filósofos entendem que somos responsáveis por nossas emoções. Segundo Sabini e Silver, Sartre e Solomon são de parecer de que experimentar uma emoção envolve escolha, porém essa abordagem esbarra na concepção da passividade das emoções. Aristóteles também entende as emoções, conferindo responsabilidade para a pessoa poder vivenciá-las, cuja posição é evidenciada na *Ética à Nicômaco*.

Segundo Aristóteles, as emoções devem ser treinadas. Ele argumenta que a prática da moderação na ação, age retroativamente sobre as paixões, para produzir um equilíbrio ou harmonia, nelas mesmas. Ele não compartilha do pensamento de que podemos escolher ou mudar as nossas emoções no momento em que elas são afetadas. Mas, podemos através do exercício, ter emoções diferentes em relação a uma mesma situação. Sabini e Silver acreditam que Aristóteles pode estar certo em alguns casos, mas não em todos. Eles afirmam que, em alguns casos, é razoável responsabilizar a pessoa por se tornar em um determinado tipo de ser humano, tal, como no caso do uso de drogas, visto que normalmente as pessoas iniciam o seu uso, sem serem pressionadas a fazê-lo, embora saibam das conseqüências desse uso. Comumente têm o conhecimento da informação de que é mais fácil não dar esse primeiro passo, do que depois controlar as conseqüências de ser

¹⁴⁸ SABINI e SILVER, 1987, p. 169.

um viciado. Porém, se uma pessoa se tornou viciada pelo ópio porque lhe foi dado morfina para o alívio de uma dor muito forte, ela a princípio não pode ser responsabilizada por estar viciada.

No entendimento de Sabini e Silver, as pessoas podem ser responsabilizadas por suas emoções desde que:

1. sabiam, ou deviam saber, que suas falhas para controlar suas paixões resultarão em vir a ser o tipo de pessoa que será mais tarde incapaz de controlar essas emoções;
2. as pessoas têm e sabem que têm técnicas para realizar isso. – A afirmação de Aristóteles de que a moderação pede moderação é empírica, e tem necessidade de suporte empírico e;
3. que as pessoas não são inocentes em um estado emocional incontrolável quando elas falharem para fazer o que as teria conduzido para emoções mais bem formadas (isso deve ser mostrado para evitar desgosto)¹⁴⁹.

Os autores acreditam que as pessoas podem, às vezes, ser responsáveis por suas emoções e, na vida diária, a responsabilidade é um fundamento para julgar o caráter. Comumente julga-se “o caráter das pessoas sobre a base de suas emoções, mesmo quando a exigência da responsabilidade não é encontrada”¹⁵⁰. Em seu entendimento, o julgamento pragmático não representa um julgamento de caráter. Esse julgamento define o valor que alguém representa para nós em relação aos nossos interesses, como, por exemplo, alguém rico poderia nos proporcionar a satisfação de nosso gosto por um bom vinho, uma boa comida, belas viagens, etc. Nesse caso, objetiva-se uma meta através de bens relativos, ou seja, nos julgamentos pragmáticos, o valor que atribuímos a alguém depende dos nossos interesses em relação àquilo que esta pessoa pode nos proporcionar.

O julgamento de caráter dá-se acerca da pessoa, não acerca da nossa relação com a pessoa. Ainda há o julgamento estético, no qual avaliamos a beleza e o prazer que nos proporcionam certas ações e atitudes. De acordo com Sabini e Silver, nós gostamos de um espírito generoso, não porque nos oferece mais do que o limite do dever, nem porque teve intenção de ser generoso, mas porque um espírito generoso

¹⁴⁹ SABINI e SILVER, 1987, p. 171

¹⁵⁰ SABINI e SILVER, 1987, p. 172.

é belo, proporciona prazer ao ser contemplado e um misantropo é feio. Quando uma pessoa comete um delito moral, nós “a culpamos, reprovamos e punimos” e “sentimos repulsa por alguém que tem uma alma feia”. Ainda afirmam Sabini e Silver que evitamos o misantropo e acolhemos o magnânimo, não porque os consideramos culpados por terem se tornado desse modo, mas por serem assim.

Ao julgar se uma pessoa é bela ou feia, não está em jogo o nosso interesse e particularidades em relação a essa pessoa. Efetuamos, portanto, um julgamento estético quando “encontramos fundamento para julgar uma pessoa boa ou má, com base nos seus impulsos e emoções. Esse fundamento não inclui responsabilidade, mas são objetivos, isto é, qualquer um veria, ou seja, são imparciais, independente dos interesses do avaliador”¹⁵¹.

Se for aceito que o julgamento do caráter fundamenta-se em duas fontes distintas, uma fundamentada na responsabilidade e a outra independente da responsabilidade, então, é possível valorizar as nossas próprias emoções, como também a dos outros. Nesse caso afirmam Sabini e Silver, estaremos capacitados para entender o lugar das virtudes românticas, tais como a integridade, a sinceridade e espontaneidade, em decidir ou julgar a vida. Essa concepção, em todos ou em alguns casos, não envolve a ação livremente escolhida, mas a condução entre a ação e a emoção sentida. Ainda afirmam, os referidos autores, que nem sempre as pessoas são responsáveis por suas emoções ou pela condução entre suas emoções e suas ações, ou ainda que as pessoas são responsáveis pelas emoções, as quais não conseguem controlar. Fundamentado nessa consideração, o julgamento do caráter da pessoa não se baseia só no valor moral, mas o julgamento estético desempenha um papel importante na decisão em relação à vida que queremos ter e a pessoa que queremos nos tornar¹⁵².

Consideramos que as emoções devem ser vistas envolvendo o que uma pessoa pensa e quer, e, desse modo, constituem-se como uma parte importante do eu. Na teoria moral kantiana elas são consideradas passivas, e por isso não têm espaço para elas nesta área, mas podem ter uma parte no julgamento do eu, pois revelam características do mesmo, as quais são avaliadas pelo julgamento estético. O julgamento estético de uma pessoa não pretende justificar tal tratamento, mas “justifica evitar a pessoa, advertir os amigos contra a pessoa e espera que nossas

¹⁵¹ SABINI e SILVER, 1987, p. 173.

¹⁵² SABINI e SILVER, 1987, p. 173.

crianças sejam mobilizadas contra essa pessoa, se o comportamento dela não for aprovável”¹⁵³. O julgamento moral contra uma pessoa conduz para a culpa e a punição, se ela for considerada culpada.

A pessoa não é responsável pelas emoções que compõe o seu ser, mas é responsável, na medida em que se constitui como um ser racional, pelo destino das mesmas, ou seja, pelo que faz com elas, ou permite que façam com sua pessoa. As emoções, em seu estado bruto, no que se refere à moralidade, não são nem boas, nem ruins, mas podem ser colocadas a serviço do bem comum, ou neutralizadas se não servirem para fazer o bem, visto que as ações são precedidas pela escolha e estabelecimento de suas máximas, em cujo momento a razão terá a oportunidade de definir se as emoções ajudarão ou não na prática da lei moral de uma determinada ação. Quando Kant escreve sobre os temperamentos, ele observa que há temperamentos que tornam mais fácil a prática da lei moral como, por exemplo, o fleumático e o melancólico e outros como o colérico e o sanguíneo podem, em certos momentos, dificultar essa prática. Vale lembrar que ele também afirma que quanto mais difícil for a efetivação da ação moral, maior é o mérito para a pessoa que a pratica.

Neste capítulo, nossa reflexão estava voltada para a necessidade da responsabilidade nas relações interpessoais, cuja característica de personalidade é requerida também no consentimento das ações entre pessoas adultas. Nosso trabalho no capítulo seguinte tratará, pois, sobre o consentimento das ações nas relações interpessoais entre os adultos.

¹⁵³ SABINI e SILVER, 1987, p. 174

CAPÍTULO IV

4. O CONSENTIMENTO DAS AÇÕES ENTRE AS PESSOAS ADULTAS

Nas relações interpessoais, sejam, elas de natureza íntima ou não, fazer do outro apenas um instrumento de uso para a realização dos nossos projetos pessoais representa falhar em tratá-lo como um fim em si mesmo. Entretanto, a indiferença para com o outro, ou seja, o simples fato de não usar a pessoa do outro, não garante que ele seja tratado como fim em si mesmo. O'Neill afirma que, ao tratarmos os outros com indiferença, não os tratamos como pessoas, porém, "se nossas interações são em tom pessoal, se compreensivo ou hostil, nós os tratamos como pessoas"¹⁵⁴. Em relação a esse aspecto, um empregador que é frio com seus empregados, isto é, indiferente às suas necessidades e problemas, não os trata como pessoas, ao contrário do que acontece com os empregadores que se comprometem com seus empregados. De modo semelhante age a prostituta que realiza o seu trabalho de maneira superficial, isto é, sem se envolver na ação que realiza com os seus clientes, simplesmente usando-os. O mesmo acontece com os clientes em relação a ela, porém, se houver uma maneira pessoal de relacionamento, de ambas as partes, nenhuma delas estará usando o outro. No que se refere a essa questão, O'Neill escreve que muitos relacionamentos entre prostitutas e seus clientes, quando consentidos de ambas as partes, não são moralmente reprováveis. Kant não concordaria com essa posição porque o corpo de ambos estaria sendo um objeto de uso, isto é, um simples meio.

O consentimento para as ações, nas relações interpessoais, é um elemento essencial para evitar o uso de pessoas, apenas como meios, e de falhar no tratamento para com elas, abrindo espaço para ações moralmente reprováveis. As pessoas, para serem tratadas como fins em si mesmas, precisam dispor da oportunidade de poder escolher, isto é, consentir ou negar o consentimento para determinadas ações, quando estas, de alguma maneira, as afetam. O estupro e a sedução exemplificam o tratamento das pessoas como simples meios, visto que a vítima do estupro é coagida, sem ter condições de consentir, e a vítima do sedutor, devido sua ingenuidade, não é capaz de discernimento em

¹⁵⁴ O'NEILL, 1990, p. 106.

face da proposta que lhe é feita, visto que a sua capacidade de raciocinar é ofuscada pelo charme e graça do sedutor. Uma área em que ocorrem várias formas de fraudes é a econômica, como assinala O'Neill, mesmo que as transações sejam realizadas através de uma relação contratual, tais como um empregador e seus empregados, uma empresa de vendas e seus compradores. A falta de clareza quanto aos termos do contrato podem levar ao engano. No contexto institucional e legal, os critérios são geralmente mais claros do que onde esses procedimentos formais não estão presentes, todavia, mesmo as "assinaturas e juramentos formais podem não indicar consentimento quando há ignorância, coação, deturpação, pressão ou situações semelhantes. Tais circunstâncias podem destituir contratos e mesmo anular casamentos"¹⁵⁵.

Nas relações onde os procedimentos formais não estão presentes, as dificuldades de saber o que é consentimento é normalmente maior, mas há realidades, tais como o de leiloar objetos, citado por O'Neill, em que apesar do consentimento ser implícito (um sim acenado com a cabeça), nenhuma dúvida resta em relação à decisão, visto que o gesto é claro e conclusivo. As regras, nessa transação comercial, costumam ser seguidas rigorosamente.

O princípio do consentimento defende que uma prática P é moralmente permissível, se todos aqueles que são partes de P são competentes para dar consentimento, dando o seu consentimento válido e, assim, os interesses de nenhuma outra parte são significativamente prejudicados. O princípio do não consentimento compreende que uma prática P é moralmente não permissível, se pelo menos um daqueles que são partes de P, e que são competentes para consentir, não dá o seu consentimento válido, mesmo se o interesse de nenhuma outra parte é significativamente prejudicada.

Outra dificuldade levantada por O'Neill refere-se ao consentimento dado em situações em que não há consonância entre o consentimento e as atividades supostamente legítimas. Ela cita a "ficção de liberdade" oferecida pelas ideologias burguesas, as quais, segundo "críticas marxistas de formas econômicas capitalistas, sugerem que trabalhadores não consentem com os seus empregos ..."¹⁵⁶, isto é, os trabalhadores se submetem a aceitar empregos para os quais não se submeteriam, se tivessem outras opções, aceitam os tais empregos, para

¹⁵⁵ O'NEILL, 1990, p. 105-106.

¹⁵⁶ O'NEILL, 1990, p. 107.

evitar passar fome e quaisquer outros tipos de necessidades. O'Neill escreve que "trabalhadores escolhem entre empregadores em tempo de prosperidade, mas não podem consentir para o não trabalho", pelo motivo que acabamos de explicitar. Dessa forma, entre ficar sem trabalhar ou trabalhar em empregos que não correspondam às suas expectativas, a opção de muitas pessoas é pelo emprego, mesmo quando este não é do seu agrado, até mesmo, em alguns casos, para não passar fome¹⁵⁷. O'Neill afirma que as ideologias burguesas conduzem as pessoas para uma estrutura de "uma falsa consciência que oculta a extensão para a qual os seres humanos são usados e não tratados como pessoas"¹⁵⁸. No convívio social, seja no âmbito público ou privado, tanto os homens quanto as mulheres, são muitas vezes tratados como coisas, e não como pessoas, tanto em relação às transações de trabalho, como em contratos de casamentos e em qualquer espécie de relações interpessoais.

Outra área de dificuldades onde as pessoas frequentemente correm riscos de acharem que estão consentindo de modo real, mas na verdade estão sendo enganadas ou prejudicadas, é a área médica. Pela falta de conhecimento específico e aprofundamento da grande maioria das pessoas em relação às ciências médicas, em suas várias especialidades, é fácil entender o quanto é difícil um consentimento real, por parte dos pacientes (as pessoas, de modo geral), em relação ao tratamento que lhes é proposto pelo médico. Além dessa falta de compreensão geral, muitos médicos tratam os seus pacientes como incapazes de qualquer compreensão, considerando-os, desse modo, simplesmente como meios. O'Neill salienta que o consentimento só é sincero quando o paciente compreende com o que está consentindo. Um paciente, ao consentir com o tratamento, a partir de um relato simplificado do médico, não pode consentir de modo real, pois lhe falta um conhecimento mais complexo da situação, mesmo quando há um médio entendimento, e um critério de habilidades para fazer decisões, o que significa que estamos com nossas faculdades mentais em plenas condições de discernimento. Ainda assim, é muito raro, como afirma O'Neill, sermos pacientes racionais ideais. Ela lembra que, ao tratarmos de pacientes severamente prejudicados, pode-nos parecer, nesses casos, mais fácil conduzir o tratamento, inclusive o paternalismo pode ser viável.

¹⁵⁷ O'NEILL, 1990, p. 107.

¹⁵⁸ O'NEILL, 1990, p. 108.

Por conseguinte, o problema de consentirmos com algo como cidadãos, empregados, pacientes, como mulher, como homem, como amigo, como companheiro, como pais, como filhos, baseado em um entendimento parcial, aquele para o qual temos acesso através das informações que nos são passadas pelo outro, o informante, muitas vezes é insuficiente para sermos tratados como pessoas. Ao consentirmos com alguma proposta ou pedido de outro, o fazemos a partir do que sabemos, isto é, a partir daquela formulação específica sobre a proposta que nos foi informada, todavia, o outro pode esquecer ou reter parte das informações que poderiam vir a nos prejudicar e/ou beneficiar a ele. O grande problema que gira em torno do consentimento é a opacidade da intencionalidade.

Além dos consentimentos considerados reais, O'Neill faz uma reflexão sobre o consentimento hipotético que se faz necessário em circunstâncias nas quais as pessoas que nela se encontram não apresentam condições, naquele momento, de tomar qualquer decisão, motivo pelo qual, outra(s) pessoa(s) tem que decidir o que deve ser feito, embora não se constitua como um consentimento real, isto é, dado pela própria pessoa. Segundo O'Neill, há méritos nessa estratégia, visto que nem todos os empreendimentos de consentimentos entre adultos tratam os outros como pessoas, além disso, nem todos os consentimentos reais são "moralmente decisivos, mesmo se bem informados", e ainda enfatiza que "mesmo um consenso pode ser injusto ou irrelevante"¹⁵⁹. O consentimento hipotético é necessário e útil, nos casos de pessoas que ainda não apresentam a maturidade de suas faculdades e nas que estão com suas capacidades para o consentimento prejudicadas ou totalmente impossibilitadas para tal. Os méritos encontrados são "a face aceitável de uma deficiência séria nessa estratégia". Se, para a própria pessoa consentir ou não para determinada proposta já representa muitos problemas, quanto mais, outra pessoa fazer isso por alguém. Vários problemas originam-se a partir dessa abordagem, tais como observa O'Neill, aqueles que decorrem da "variedade de concepções de racionalidade", visto que cada uma dessas concepções "pressupõe um dado conjunto de desejos". Também há problemas, se o consentimento se basear em um conjunto de desejos racionalmente estruturados, no que se refere à teoria que pode ser "fraca para determinar o que seria racionalmente consentido", porém, há dificuldades em definir "o conteúdo e os motivos de uma teoria mais forte" no que se refere a um

¹⁵⁹ O'NEILL, 1990, p. 108-109.

“conjunto de desejos racionais que poderiam determinar um conjunto de desejos hipotéticos”¹⁶⁰.

A estratégia do consentimento hipotético, que é um dos meios para tratar os outros como pessoas, objetiva superar “as limitações do critério do consentimento real por dotar agentes hipotéticos com capacidades cognitivas que estendem o seu entendimento para o que é proposto”¹⁶¹. Quem realizar o consentimento racional hipotético deve ter claro os aspectos das propostas de outros, que são considerados importantes para o consentimento, ou não, a partir de um entendimento completamente racional, que objetiva ações que se propõem a não fazer uso das pessoas, isto é, não as tratar somente como meios, como também não falhar em tratá-las como pessoas.

Entendemos que quanto mais íntima for uma relação humana, mais possibilidades as pessoas envolvidas possuem para construir uma relação, na qual a fórmula da humanidade seja vivenciada no seu aspecto positivo e negativo, porém, essas mesmas condições representam, também, uma realidade para a realização de atitudes totalmente opostas, e nesse caso, o sentimento de dor e frustração sempre é maior do que quando a relação não é tão estreita.

Kant, em sua teoria de ação, entende que as ações são realizadas com base em máximas e o fundamento para que estas sejam morais é o imperativo categórico, que pode nos servir de guia para orientar a nossa vida, no cumprimento da lei moral. Na segunda formulação do imperativo categórico, a máxima de ação no sentido negativo refere-se à não tratarmos o outro como simples meio, isto é, fazer uso dele. No sentido positivo é abordada a questão de sempre tratarmos o outro como fim em si mesmo (GMS, AA, 4: 430). No aspecto negativo não é permitido à pessoa consentir ou não consentir na ação e no aspecto positivo não é permitido ao outro a possibilidade de poder compartilhar os fins almejados, isto é, os supostos fins. O'Neill observa que os casos de máximas de coerção para com os outros, isto é, quando alguém faz do outro um objeto, também não o trata como pessoa, como fim em si mesmo, pois não lhe é dado o direito de consentir ou não, com a máxima de ação, e nem de compartilhar o fim almejado, ainda que a vítima desejasse o mesmo fim daquela pessoa que o coage. Portanto, sob essas circunstâncias, ela não tem condições de compartilhar. Todavia, as pessoas que pretendem fazer uso de outros seres racionais sensíveis,

¹⁶⁰ O'NEILL, 1990, p. 109.

¹⁶¹ O'NEILL, 1990, p. 109.

através de máximas do engano, objetivam justamente construir máximas de um modo que aparentemente não se perceba o seu intuito. Desse modo, nesse caso, as propostas reais das máximas teriam que ser mantidas escondidas. Já as máximas de coerção, normalmente, são claras, tanto que a pessoa a elas submetida, só as realiza sob pressão de qualquer natureza, tanto no âmbito privado, como no público, neste caso, por parte do poder constituído, através das instituições. É importante observar, como o faz O'Neill, que tanto a vítima da coerção, como a do engano, podem envolver-se na ação daquele que domina e tornar-se colaboradora da situação, de modo consciente ou não, porém, ainda assim, as pessoas que regem essas máximas usam os outros e não os tratam como fins neles mesmos.

No entendimento de O'Neill, tratar os outros como fins neles mesmos requer que se introduzam, “no mínimo, mas indispensavelmente, as exigências para a ação coordenada em um mundo compartilhado por uma pluralidade de agentes, a saber, que ninguém adote princípios fundamentais para os quais os outros não podem possivelmente consentir”¹⁶². Requer também a ação, quando a dissensão é possível, porém, para quem está envolvido na ação, é difícil a dissensão. Nesse sentido, O'Neill faz uma bela reflexão sobre a questão de tratar os outros como fins em si mesmos e não usá-los, explicitando que, se todas as pessoas fossem seres racionais ideais, completamente autônomas, seria mais fácil para encontrar o critério negativo de não usá-los, como também o critério positivo de tratá-los como fins neles mesmos. Porém, nossa racionalidade e autonomia são limitadas. Temos de considerar a humanidade presente em nós e nos outros, isto é, a capacidade particular para a ação independente e racional¹⁶³. Por causa dessa limitação, torna-se difícil dar uma descrição determinada das capacidades para a ação, mas as máximas positivas de ação para tratar os outros como fins em si mesmos, exigem que essas máximas possam ser compartilhadas com os fins de outros. Na vida cotidiana e interativa, temos oportunidade de conhecer bem as pessoas com as quais vivemos – os seus desejos, medos, alegrias, seus méritos, suas fraquezas, enfim, a sua limitada racionalidade e autonomia. O'Neill esclarece que, se tratarmos o outro impessoalmente ou como uma pessoa simplesmente racional e totalmente autônoma, corremos o risco de não tratá-la como fim nela mesma, por não considerarmos que ela faz parte

¹⁶² O'NEILL, 1990, p. 110

¹⁶³ O'NEILL, 1990, p. 114.

do grande conjunto dos seres racionais sensíveis, o que significa que ela é limitada e imperfeita. Portanto, se a quisermos tratar como fim em si mesma, temos que levar em conta a pessoa particular que ela é, e não a considerarmos uma pessoa ideal, segundo a racionalidade e a autonomia.

Kant nos orienta ao embasamento no respeito, no amor, e no trato dos outros como fins neles mesmos, e não ao uso dos outros como simples meios para realização dos nossos projetos pessoais. Reiteramos, aqui, portanto, a importância desses dois componentes numa relação interpessoal, ainda que já tenham sido abordados anteriormente, quando tratamos da relação de reciprocidade na amizade e também na relação sexual. Estamos nos referindo à busca de uma relação sadia e equilibrada através do amor que nos aproxima e do respeito que nos ajuda a manter a distância necessária para conservar a nossa própria integridade pessoal e a do outro. Em outras palavras, podemos dizer que o respeito para com o outro exige que nos permitamos, por maior que seja o nosso amor, que ele siga o seu caminho, persiga os seus projetos, que ele tenha o seu espaço e tempo para procurar realizar os seus sonhos. O nosso amor para com o outro motiva-nos para ajudá-lo na realização de seus projetos, mas temos que estar sempre em alerta, para não o sufocar, tirando dele o espaço necessário para que ele possa ser ele mesmo. Na *Doutrina da Virtude*, Kant explicita o dever de respeito que, devido a nossa racionalidade, temos em relação aos outros, observando, que devemos evitar o desprezo, a zombaria, o desdém, a depreciação, a inveja, a alegria maliciosa e, ao sermos ajudados por outros, sermos gratos a eles pela ajuda recebida.

O amor, nesse caso, o amor prático, que também pode ser chamado de beneficência, exige de nós que reconheçamos as necessidades particulares que os outros têm e os auxiliemos na realização de suas máximas e fins, ou seja, que ajudemos ou adotemos o fim deles como se fossem os nossos, no auxílio da promoção de sua felicidade. O amor prático também requer a nossa generosidade e compaixão. O'Neill escreve que há uma tensão entre ser beneficente e tratar os outros como pessoas, ou entre a prática do amor, e do respeito. Segundo ela, essa tensão, no sentido geral, não tem como ser resolvida, mas pode ser solucionada em contextos particulares. O que temos, como critério de ação, é a busca de uma vida moralmente digna, fundamentada em máximas de justiça, respeito e amor. Nessa proposta de vida não se encaixam as máximas de coerção e de engano. Contudo, as máximas de "justiça e respeito variam com as circunstâncias e a beneficência, é,

além disso, inevitavelmente seletiva”¹⁶⁴. Porém, ajudar os outros não pode significar a negligência dos nossos projetos pessoais, pois também temos deveres para conosco, os quais devem ser preservados. As nossas máximas de ação devem ser moralmente dignas, em relação a nós mesmos e aos outros, com os quais a nossa vida está entrelaçada.

O’Neill escreve que as categorias morais de Kant são valor moral e falta moral, em vez de certo e errado que, são as categorias usadas no âmbito da legalidade, as quais, segundo ela, no entendimento de Kant, são derivadas da moralidade¹⁶⁵. (GMS, AA 4: 397; MS, AA, 6: 218 – 220). A moral Kantiana fundamenta-se em máximas de ação e não na ação propriamente dita. Não temos acesso ao nosso eu noumênico, nem ao dos outros. Mas, analisamos e julgamos as nossas ações e as dos outros, pelo que temos condições de acesso e conhecimento, pelo respeito externo, apesar de sabermos que a moralidade fundamenta-se em máximas, isto é, nas intenções que pretendemos alcançar através das ações. As ações dos deveres imperfeitos não se manifestam exteriormente e as dos deveres perfeitos podem se apresentar em vários modos de realização¹⁶⁶.

Fazer uso dos outros, tratando-os simplesmente como meios, e não como fins neles mesmos, é comum nas relações interpessoais, porém há áreas em que isso acontece com mais facilidade, tais como nos relacionamentos sexuais, em cuja espécie de relação há mais margem para falhas desse tipo, o que é comprovado pela experiência. A coerção e o engano, freqüentemente, se fazem presentes nas relações dessa espécie. A coerção pode ser direta, no caso do estupro ou indireta quando é mais dissimulada, devido a natureza implícita da comunicação sexual usual. Nas transações e relacionamentos sexuais entre prostitutas e seus clientes, a coerção também acontece, porém esse relacionamento pode perfeitamente ser realizado através de um acordo de consentimento entre adultos. O consentimento entre ambos é necessário para que seja possível um não uso do outro? No entanto, isso basta para a ação ser moral, segundo Kant?

O engano nessa área de relacionamento é freqüentemente variado, mas os mais conhecidos são a sedução e a quebra de promessas. A sedução pode ser entendida como uma ação que objetiva “enganar ardidamente” o outro, através de artifícios que o atraem e encantam, resultando na desonra de quem está sendo seduzido. Nesses casos, nem

¹⁶⁴ O’NEILL, 1990, p. 115-116.

¹⁶⁵ O’NEILL, 1990, p. 117.

¹⁶⁶ O’NEILL, 1990, p. 117.

sempre a pessoa seduzida é considerada incapaz ou muito vulnerável, isto é, sujeita a ser uma presa fácil de ser seduzida por um adulator. A sedução, normalmente, é entendida no âmbito do relacionamento sexual, no entanto, a sua abrangência estende-se a outros âmbitos e comumente o sedutor consegue o seu objetivo, caso encontre pessoas suscetíveis a seu apelo. Muitos sedutores preparam com bastante antecedência a sua estratégia de ação, estudando o caráter e o temperamento da pessoa visada, a fim de atingir os seus aspectos mais vulneráveis, e, desse modo, atuar nesses pontos nevrálgicos para manipulá-la ao seu contento, e realizar o seu objetivo. As pessoas não precisam ser consideradas incapazes ou muito vulneráveis para sucumbir a esse tipo de sedução, o que significa que qualquer pessoa pode ser enredada nas artimanhas do sedutor, desde que este tenha a perspicácia de atingir, na pessoa que pretende seduzir, aquelas particularidades de seu caráter e temperamento, sujeitos de ser manipulados com mais facilidade. Porém, quando a pessoa seduzida for menor, perante a lei, ou apresentar alguma deficiência que a impeça de efetuar o devido discernimento, frente as situações que exigem uma tomada de decisão, o sedutor consegue realizar o seu objetivo ainda com mais facilidade, e sua atitude é ainda mais repulsiva. Estão inseridos aqui os casos de pedofilia. Dessa forma, apresentamos a sedução, realizada em relação às pessoas não consideradas incapazes ou muito vulneráveis, e aquela realizada em relação às pessoas que apresentam imaturidade ou deficiência para o discernimento, isto é, as que são menores perante a lei. Tanto no primeiro caso como no segundo, o sedutor está de alguma forma fazendo uso da pessoa do outro, servindo-se dela, simplesmente como meio para atingir seus fins particulares, os quais não são universalizáveis.

Porém, temos um terceiro caso, quando há um jogo de sedução que se realiza no ato da tentativa de conquista, o qual não tem como objetivo somente o uso do outro como simples meio para atingir o seu próprio fim, ou seja, de enganar o outro, pelo menos não necessariamente, mas objetiva-se a conquista do outro através de meios agradáveis, sem o intuito de somente tratá-lo como meio. Nesse jogo, estaria se efetuando a demonstração de interesse pela pessoa do outro, através de um modo criativo e atraente, com a manifestação de afeto e carinho, com o objetivo de proporcionar uma sensação agradável ao outro, cuja realidade, quando correspondida, é prazerosamente compartilhada entre ambos. Porém, mesmo nesse jogo de sedução, com o objetivo de conquistar a pessoa desejada e/ou amada, pode-se incorrer em enganos.

Desse modo, como afirma Kant, no convívio social, quanto mais civilizada for uma sociedade, maior será o nível de engano e aparência. Kant escreve:

Feitas as contas, quanto mais os seres humanos se tornam civilizados, tanto maior é o número de atores; eles apresentam simpatia, respeito pelos outros, recato, altruísmo, sem enganar ninguém com isso, porque cada um dos demais está de acordo que não se está sendo exatamente sincero, e também é muito bom que as coisas sejam assim no mundo. Pois, porque os homens representam esse papel, as virtudes, cuja aparência apenas afetam por um longo espaço de tempo, são por fim pouco a pouco realmente despertadas e passam a fazer parte do caráter (Anth., AA, 07: 151).

Kant escreve que “a natureza implantou sabiamente no homem a propensão a se deixar de bom grado enganar, quer para salvar a virtude, quer para conduzi-lo a ela” (Anth, AA, 07: 152). Ele explica que “a *decência* é uma aparência exterior que infunde respeito aos outros” isto é, evita atitudes e ações vulgares. Salienta que “a mulher não ficaria satisfeita se o sexo masculino não parecesse prestar homenagem a seus encantos”(Anth, AA, 07: 152). Refere-se também a *prudência*, uma característica feminina, que através de uma auto coerção objetiva ocultar a paixão, e que segundo Kant, embora seja uma ilusão, é bom que seja assim, pois desse modo produz entre um e outro sexo a distância necessária para ambos manter o respeito, um em relação ao outro, e evitar se tornar um simples objeto de prazer. Kant ressalta que “tudo o que se denomina *decoro* (*decorum*) é da mesma índole”, isto é, pertence à “*bela aparência*”. Nesse sentido, refere-se à cortesia que é “uma aparência de condescendência que infunde amor”, ou uma maneira polida de tratamento mútuo, assim como às saudações nos relacionamentos sociais, às vezes, até bastante calorosos, no entanto, todos sabem, ressalta Kant que, nem sempre são expressões da verdade e por isso não nos enganam e que, embora esses símbolos, no início sejam vazios de “benevolência e de respeito, conduzem pouco a pouco a verdadeiros caracteres de tal espécie” (Anth., AA, 07: 152). Faz-se importante ressaltar que o ser humano não corre somente o risco de ser enganado pelo outro, mas também por si mesmo, isto é, de se deixar

ludibriar por suas inclinações. Nesse sentido, Kant escreve: “Enganar, porém, o enganador que há em nós mesmos, enganar a inclinação é, por sua vez, voltar a obedecer à lei da virtude, não engano, mas inocente ilusão de nós mesmos” (Anth., AA, 07: 151). O relacionamento sexual constitui-se de uma íntima e muito estreita experiência, na qual as pessoas expressam afeição e carinho por meio de palavras e gestos. O’Neill escreve, que “o contato de olhos, lábios, pele comunicam alguma sinceridade, aceitação e confiança” e enfatiza que “expressar um abraço, um compromisso vai além de um agarramento”¹⁶⁷. Gestos e palavras de carinho normalmente não se restringem ao momento de sua manifestação, mas o ultrapassam, pois, carregam consigo o significado de afeição, cujo alimento da alma, os seres humanos, em sua grande maioria, carecem. É oportuno lembrarmos que esses gestos e palavras efetuam uma comunicação e todos os gestos expressados pelos olhos, pela pele, por todas as manifestações do corpo, referem-se a uma linguagem não verbal, riquíssima de conteúdo concernente ao estado subjetivo da pessoa e muitas vezes mais autêntico do que a linguagem expressada verbalmente. Nesse tipo de relacionamento, torna-se difícil não haver o envolvimento das pessoas em questão. Porém, quando o clima for de concordância, isto é, de carinho, afeição e confiança, mas não representar a verdade dos fatos, as mensagens verbais e não verbais estarão expressando o engano e a falsidade, além do que essa relação não é recíproca, a não ser que os fatos sejam falsos de ambas as partes, o que faria com que cada qual estaria enganando e sendo enganado. Há relações sexuais em que as intenções, gestos e expressões aparentes são um faz de conta, quando são contatos comerciais, formais ou às vezes, também muito casuais, neste caso, ambos, se sabedores das intenções reais da relação, estão fazendo uso do outro e de si mesmos. O’Neill escreve que evitar a coerção e o engano representa o núcleo, isto é, um aspecto importante, quando se trata de considerar o outro como pessoa nas relações sexuais, por serem entendidos modos óbvios e claros de uso do outro. Porém, vale ressaltar, que em uma relação íntima e também sexual, isso não basta para considerarmos os outros como uma pessoa, pois, nessa relação, ambos os aspectos estão em evidência: a intimidade e o caráter sexual. Entendemos que as relações de intimidade, sejam elas sexuais ou de outra ordem, tem o poder de alterar a convivência entre as pessoas, como também afirma O’Neill. Ela levanta dois pontos, a saber:

¹⁶⁷ O’NEILL, 1990, p. 119.

Primeiro, aqueles que são íntimos adquirem profundo e detalhado (mas incompleto) conhecimento da vida do outro, de seu caráter e seus desejos. Em segundo lugar, cada qual forma alguns desejos que são incorporados ou referidos para os desejos do outro, e conseqüentemente acham a sua felicidade em algum modo contingente sobre a realização dos desejos do outro¹⁶⁸.

O modo como vivemos, isto é, como agimos na convivência cotidiana, tem relação direta ou indireta com o modo de vida das pessoas com as quais nos inter-relacionamos. Às vezes somos influenciados pelos outros, de forma consciente ou inconsciente, como também influenciemos aqueles que estabelecem alguma relação conosco, ou entram em contato direto ou indireto com nossa pessoa. Tomamos conhecimento das qualidades e defeitos do outro e entramos em contato com as nossas qualidades e defeitos, pelo menos em alguns aspectos da maneira de ser do outro e da nossa.

Segundo O’Neill, a intimidade não é uma simples relação cognitiva, mas é nessa espécie de relação que encontramos o meio propício para “as possibilidades especiais de respeito e compartilhamento (por outro lado para o desrespeito e a frustração)” se desenvolverem e serem efetivados na prática da vida cotidiana. Concordamos com O’Neill no sentido de afirmar que nas relações íntimas temos mais possibilidades de tratar os outros como pessoas, mas em contrapartida, temos também as mesmas possibilidades de falharmos, em tratá-los como tal, pois nossas falhas de respeito e amor evidenciam-se mais nas relações dessa espécie. Somos mais transparentes nessa espécie de relação, por nos sentirmos mais à vontade, poderíamos dizer que nos sentimos em casa ao estarmos com as pessoas com as quais mantemos essa relação. Constata-se que, costumeiramente, por conta de nos sentirmos mais à vontade, sujeitamos as pessoas de nosso convívio íntimo a momentos de desprazer, por causa de nossos problemas ainda não resolvidos, a nossa falta de paciência e generosidade, de modo geral, a nossa falta de respeito. Em função dessa falta de respeito nas relações íntimas, podem ocorrer ambas as formas de relacionamento, a saber: “a manipuladora e a paternalística”¹⁶⁹. O manipulador entra em ação quando alguém demonstra a possibilidade de

¹⁶⁸ O’NEILL, 1990, p. 119.

¹⁶⁹ O’NEILL, 1990, p. 120.

não consentimento em relação a algo. Tanto a forma manipuladora, como a paternalística, desrespeita o outro, não o considerando como uma pessoa com possibilidade de consentimento entre adultos.

Segundo David Archard o entendimento do conceito de manipulação não é tão claro e “encontra-se entre a coerção, a qual é claramente inaceitável, e a persuasão, a qual é claramente aceitável”¹⁷⁰. Através da persuasão, uma pessoa tenta convencer uma outra, por meio de razões entendidas como boas, com a intenção de que, se forem aceitas pela outra pessoa, esta faça a ação segundo essas razões. Archard explica que o ato de manipulação realiza-se quando uma determinada pessoa (manipuladora) faz uso de alguma parte das motivações que compõem algum conjunto de circunstâncias de uma outra pessoa (manipulada) para conseguir que ela faça algo que inicialmente não pretendia fazer, mas a pessoa que a está manipulando quis que fizesse¹⁷¹. Na relação manipuladora, o manipulador, por conhecer os desejos particulares da pessoa que ele pretende manipular, faz com que esses desejos dependam, em parte, dos seus próprios, através de chantagens morais. A pessoa vítima da chantagem tem oportunidade de recusar, mas normalmente cede por não querer sacrificar algo de sua vida, e então prefere conceder ao manipulador a realização dos desejos deste, sem perder os seus. Quando somos íntimos de alguém, através do conhecimento dos seus desejos, seus medos, suas aflições, temos condições de intervir em suas decisões, no traçado de seus projetos, na busca de seus fins, na realização de seus sonhos. Para isso, não precisamos nem mesmo de chantagens, basta que se conheça ou se estude para conhecer as características da pessoa que se pretende manipular e se encontre o melhor modo de fazê-la consentir com o objetivo pretendido. Também não se precisa da coação, nem tampouco do engano, ou se dele se fizer uso, ele vai estar longe de aparentar a sua verdadeira cara. O respeito exigiria espaço para que o outro pudesse perseguir os seus fins. O’Neill lembra, muito bem, que cada pessoa tem os seus aspectos vulneráveis, seus pontos fracos, os quais se dão a conhecer com mais facilidade nos relacionamentos íntimos e oferecem condições para as pessoas mal intencionadas se aproveitar astutamente dos mesmos, em seus amigos, por exemplo, para induzi-los ao erro, ao prejuízo ou prejudicá-los abertamente. Às vezes, uma simples opinião de um amigo pode induzir uma pessoa à ruína. Assim sendo, quanto

¹⁷⁰ ARCHARD, 1998, p. 75.

¹⁷¹ ARCHARD, 1998, p. 75.

mais conscientes somos, dos modos em que as capacidades dos outros, para perseguir fins se fazem vulneráveis, mais cuidado necessitamos ter, em compartilhar os seus fins – é preciso procurar acertar a melhor maneira de ajudar o outro a ser o melhor de si mesmo, sempre tendo a clareza de que não podemos escolher os fins a serem realizados pelo outro, visto ser essa uma escolha pessoal e intransferível, porque mesmo delegando essa escolha para o outro, ainda assim estaríamos escolhendo e, nesse caso, a escolha seria pela omissão. Essa atitude de ajudar o outro a ser o melhor de si mesmo, não se constitui como uma obrigação moral restrita, mas como uma obrigação moral ampla e corresponde ao aspecto positivo da aplicação da lei moral, constituindo-se como um dever meritório.

A forma paternalística não requer a apropriação do conhecimento do outro, e também não necessita conhecer os fins buscados pelo outro, como acontece no caso do manipulador. O paternalista, normalmente, afirma que objetiva fazer o bem para o outro, através da expressão de beneficência ou amor para com ele. Geralmente impõe aquilo que deve ser feito, isto é, a sua própria concepção de interesses e a perseguição dos seus próprios fins. O paternalista aproveita para controlar as vidas daqueles com os quais mantêm uma relação de intimidade. Ele falha no que se refere ao respeito e ao amor para com o outro, visto que não toma conhecimento dos fins do outro, portanto, nem de longe pensa em compartilhá-los porque os anula, omitindo-os totalmente.

O'Neill enfatiza, que nem todas as falhas de amor são conseqüências de falhas de respeito nos relacionamentos íntimos. Como vimos, tanto a forma manipulativa, como a paternalística, comuns nas relações íntimas, falham em compartilhar os fins de outros, por omiti-los ou fazer uso deles, mas, além disso, como bem esclarece O'Neill, pode haver falhas de amor, mesmo quando os fins dos outros são respeitados, ou seja, quando é deixado espaço para que a outra pessoa possa perseguir seus fins. A falha de amor estaria em não se dar o estímulo positivo de modo suficiente, ou adequado para esse outro que constitui essa pessoa particular e especial que ele é, com suas qualidades e defeitos, ou suas perfeições e fragilidades. A intimidade nos fornece um conhecimento detalhado das características do caráter e do temperamento do outro, de suas fraquezas e desejos, a partir do qual temos condições de ajudar na busca de seus fins de maneira compartilhada. Porém, podemos dar espaço para as nossas inclinações egoístas e deixar que o outro se vire do jeito que puder, mesmo sabendo,

através das evidências demonstradas na vivência diária, de suas fragilidades e de seus limites.

Na área de atuação do trabalho ou profissão, podem ocorrer, também, sérias falhas no tratamento dos outros, como pessoas. A relação entre as pessoas, nesse âmbito, não se caracteriza como uma relação de intimidade, mas certamente oferece possibilidades de sermos usados ou usarmos os outros, sem ao mesmo tempo considerarmos o outro ou sermos considerados pelo outro, como fim em si mesmo. Não se faz necessário que empregador e empregado tenham “desejos, cujo conteúdo é determinado pelos desejos do outro”, além do que, podem não ter conhecimento “das capacidades e desejos específicos” um do outro, basta que tenham alguns desejos que coincidam¹⁷². Hoje, em pleno século XXI, ainda encontramos relações entre empregador e empregados consideradas sub humanas, por sua falta de respeito à dignidade do ser humano. As várias formas de relações de trabalho, incluindo a forma de contrato, refletem essa realidade deprimente na qual estão inclusas as escravidões, o trabalho forçado, o engano, a fraude, a trapaça. As formas de desenvolvimento econômico da vida cotidiana da contemporaneidade tendem a excluir as possibilidades de relacionamentos entre os empregados, visto que o que tem valor é a produção, e é isto que é maximizado. Ser usado nas atividades de trabalho ou em outras atividades “é somente alguma maneira de ser tratado como tendo menos valor do que uma pessoa”¹⁷³. Fazer uso do outro, sem tratá-lo como fim em si mesmo, caracteriza-se como um aspecto institucional, tanto no sistema de estrutura capitalista como na marxista, visto que as pessoas são tratadas de modo uniforme, “o trabalho é racionalizado... horas e qualificações são padronizados”¹⁷⁴ e em quase nenhum aspecto as habilidades e fins particulares dos empregados são considerados. No sistema capitalista é atribuído mais valor aos trabalhadores que produzem maior lucro. O empregador deve perseguir a máxima de obtenção de valor excedente através do trabalho de seus empregados. É difícil, nesse contexto, a pessoa não ser considerada um simples meio.

Queremos enfatizar que, embora uma ação seja consentida pelas pessoas envolvidas direta ou indiretamente afetadas em sua realização, não significa que a ação seja moral. As pessoas podem optar por consentir com ações cujas máximas se fundamentem em princípios que

¹⁷² O'NEILL, 1990, p. 121.

¹⁷³ O'NEILL, 1990, p. 123.

¹⁷⁴ O'NEILL, 1990, p. 122.

não possam ser universalizados, cultivando o egoísmo racional, cujas ações fundamentam-se em princípios heterônomos. Nesse caso, as pessoas envolvidas estarão conscientes e comprometidas umas com as outras, com a ação realizada, como também de acordo com o efeito que pretendem alcançar.

CAPÍTULO V

5. QUESTÕES SOBRE O GÊNERO ENTRE OS SERES HUMANOS

5. 1. A mulher e o homem – seu caráter sexual

Somos seres humanos e, ao nos reconhecer como tais, entendemos que possuímos uma razão através da qual somos capazes de raciocínio. Porém, para alcançarmos o nível de possibilidade de raciocínio é necessário, inicialmente, o cuidado e a atenção às nossas necessidades primárias, para que possamos sobreviver. Desse modo, precisamos do convívio e da ajuda de outros seres humanos para que possamos nos desenvolver integralmente, ou em parte, em todos os aspectos de nosso ser. Portanto, para desenvolvermos a nossa humanização, necessitamos uma vida relacional, preferencialmente com a presença de seres humanos, os quais apresentam características peculiares próprias de seu gênero. Consideramos que a sobrevivência da espécie humana requer a ambos: o homem e a mulher, e, nesse sentido, tanto o homem quanto a mulher têm o mesmo valor¹⁷⁵. No entanto, na vida concreta do dia a dia, constatam-se muitas diferenças no que diz respeito à atribuição de valores nos diversos aspectos de vida da mulher e do homem. É sobre essa atribuição de valores, muitas vezes diferenciada, com a intenção declarada ou velada de conceder um valor superior a um e inferior a outro, que vamos refletir a seguir. Além disso, abordaremos as características de cada gênero sexual, fundamentado no entendimento de Kant. Para essa reflexão, tomaremos como base, principalmente a terceira seção da obra *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, O caráter do sexo na obra *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, e os escritos de Kant sobre este tema na *Metafísica dos Costumes*.

Na obra *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, concernente à diferença entre o belo e o sublime na relação dos sexos, Kant procura estabelecer, declaradamente, uma fronteira definida entre os sexos masculino e feminino e enfatiza que não devemos esquecer,

¹⁷⁵ A palavra valor ou valores, empregada nesse contexto, não se refere à conotação econômica, mas, sim, ao reconhecimento das qualidades e méritos, nesse caso, concernentes a ambos, os seres do sexo feminino e masculino, no que diz respeito às características específicas de cada um.

que além de estarmos diante de seres humanos, estamos diante de seres que não são do mesmo tipo. Cada qual tem as suas características peculiares em seu modo de ser, pensar e agir e conseqüentemente, também desempenham papéis que são próprios para cada um, no que se refere às suas especificidades. Kant define a mulher como o belo sexo e ao compará-la com o sexo masculino, escreve o seguinte:

Sua figura é geralmente mais refinada, seus traços são mais sutis e suaves, e seu rosto mais expressivo e atraente na expressão da alegria, do gracejo e da afabilidade sem tampouco esquecer o que deve ser atribuído ao poder mágico e secreto graças ao qual fazem nossa paixão inclinar-se a um juízo favorável sobre elas (GSE, AA, 02: 228).

Desse modo, Kant destaca na mulher os traços de seu corpo e de seu rosto, marcados pela sutileza, suavidade e expressividade, como também a sua capacidade de atrair o sexo oposto através da expressão da alegria, do gracejo e da afabilidade e ainda ressalta o seu poder mágico e secreto, através do qual exerce o seu domínio sobre os homens.

É no caráter espiritual do sexo feminino que de um modo especial encontramos os seus traços peculiares que o identificam com o belo, que é o seu ponto de referência específico. Por sua vez, a marca do gênero masculino identifica-se com o sublime ou nobre. Entretanto, cabe salientar que Kant não quer dizer que a mulher não possa ter qualidades nobres, ou que o homem deva ser totalmente privado da beleza. Ele somente quer dar ênfase às características que definem o gênero de cada qual e desse modo, pretende que se promova “a perfeição moral de um ou outro sexo da espécie humana, a menos que se queira ignorar a estimulante diferença instituída entre eles pela natureza” (GSE, AA, 02: 228).

No entendimento de Kant, na relação entre o homem e a mulher, para a “unidade e indissolubilidade de uma ligação não é suficiente o encontro aleatório de duas pessoas, uma das partes tem de estar submetida à outra e, reciprocamente, uma ser superior à outra em algum aspecto, para poder dominá-la ou governá-la” (Anth, AA, 07: 303). Com base nessa afirmação, poderíamos entender que embora Kant assegure que na relação entre um homem e uma mulher, um tem que ser superior em algum aspecto ao outro, e por meio dessa superioridade dominar ou governar o outro, ele defende uma complementaridade que se concretiza

através da relação entre ambos, e que se explica no sentido de que cada qual é superior ao outro na área de atuação em que suas habilidades se destacam. A partir dessa interpretação, poderia até existir a possibilidade da não necessidade de um ser subjugado pelo outro, visto que, cada qual seria valorizado em sua especificidade e a relação seria recíproca, no sentido de que cada qual dominaria algum aspecto nesta convivência, desde que estes sejam diferentes.

No entanto, no estado ainda não civilizado, Kant considera o homem superior à mulher. Ele, nesse caso, refere-se à força física e à coragem, que dão ao homem, melhores condições para superar as dificuldades que se apresentam nessas circunstâncias. A mulher não tem a sua especificidade reconhecida no rude estado de natureza. Entendemos que essa especificidade refere-se à beleza e às habilidades relacionadas à condição da pessoa feminina, as quais no rude estado de natureza não recebem seu devido valor. Nesse estado, a mulher é considerada como um animal doméstico. Kant afirma que “o homem vai à frente com suas armas na mão, e a mulher o segue, carregando a bagagem de utensílios do lar” (Anth, AA, 07: 304). Porém, ele afirma, também, que, através do progresso da civilização, cada qual deve ser superior de maneira heterogênea, a saber, o homem se destacando por sua força física e coragem e a mulher pelo “seu dom natural de dominar a inclinação do homem por ela” (Anth, AA, 07: 303).

No entendimento de Kant, a natureza é a responsável pelas qualidades características apresentadas por cada gênero sexual, pois ele afirma: “não é a civilização que introduz essas qualidades femininas, mas só lhes dá ocasião de se desenvolver e, em circunstâncias favoráveis, as tornar conhecidas” (Anth, AA, 07:303). Desse modo, o homem e a mulher, cada qual em relação ao seu gênero, traz consigo suas potencialidades e as desenvolverá se encontrar circunstâncias propícias no meio civilizado.

Kant explica que, entre duas pessoas que querem compartilhar as suas vidas, se as mesmas almejam pretensões iguais, estão sujeitas a viver em discórdia, por causa do amor próprio. A proposição da complementaridade resolveria, em parte, o equilíbrio da relação entre o homem e a mulher, que se enriqueceriam a partir de suas diferenças, mas no que se refere aos direitos e deveres atribuídos a cada qual pelo Estado civil e eclesiástico, não há equilíbrio, pois o homem é o senhor e a mulher, aquela que deve obedecer.

Ao se referir à união entre um homem e uma mulher visando uma vida conjugal, Kant argumenta que, numa constituição civil bárbara

é permitida a poligamia, mas mesmo nessas circunstâncias há uma mulher favorita que, para conseguir ser a preferida, tem de travar uma disputa pelo seu homem com as demais que se encontram nesse harém. Essa disputa também é penosa para o homem, no sentido de conseguir uma paz tolerável. No estado civil, Kant defende o casamento *monogâmico* e enfatiza que a mulher, nessas circunstâncias, só cede aos desejos do homem após o casamento, além disso, escreve que, se a civilização vigente não permitir à mulher o direito de receber galanteios, isto é, poder ter publicamente outros homens como pretendentes, o homem pode castigar a sua mulher¹⁷⁶ quando se sentir ameaçado por um rival. Porém, em tempos de luxo, normalmente, o galanteio se converte em moda e o ciúme perde o sentido. Nessas circunstâncias, as mulheres se sentem livres para receber galanteios. Desse modo, a mulher, inclusive a casada, ao aceitar galanteios corre o risco de gozar de “má reputação sob o nome de coqueteria”. No entanto, Kant explica que essa inclinação das mulheres não é totalmente desprovida “de verdadeiro fundamento que a justifique” pelo seguinte motivo: “uma jovem senhora está sempre em perigo de se tornar viúva, e isso faz com que lance seu charme a todos os homens em que as circunstâncias os tornam disponíveis para o matrimônio, a fim de que, caso aquilo aconteça, não lhe falte pretendentes” (Anth, AA, 07: 305). Ao agir dessa maneira, a mulher estaria se prevenindo prudentemente de uma possível situação futura difícil, ou seja, estaria tentando facilitar os contatos de relacionamento social, entre ela e possíveis pretendentes, se deles precisar, pois segundo Kant, a mulher deve ser procurada pelo homem.

No entendimento de Kant, somente um dos cônjuges pode “harmonizar todos os afazeres com os fins dela”, ou seja, “a mulher deve *dominar* e o homem *governar*, pois a inclinação domina e o entendimento governa” (Anth, AA, 07: 309). Aqui, Kant destaca no

¹⁷⁶ Transcreveremos uma nota de Kant sobre um costume que havia no Taiti, cujo lugar naquela época chamava-se *Otaheit* porque assim foi designado por James Cook por causa de um mal entendido. Kant escreve: Considera-se geralmente como fábula a antiga lenda a respeito dos russos, segundo a qual as mulheres suspeitavam que seus maridos estavam tendo caso com outras mulheres se, de quando em quando, não apanhassem deles. Mas nas viagens de Cook se pode ler que um marujo inglês, vendo um índio de Otaheit bater na mulher, quis dar um de galante e avançou sobre ele, ameaçando-o. A mulher se voltou no ato contra o inglês, perguntando-lhe que tinha a ver com isso! O homem tinha de fazer aquilo! - - Da mesma forma, quando a mulher casada estimula visivelmente o galanteio e seu marido já não presta atenção nisso, mas se sente compensado com reuniões para beber ponche e jogar ou cortejar outras mulheres, também se notará que, não só desprezo, também *ódio* brotará do lado feminino, porque a mulher reconhece nisso que ele já não lhe dá nenhum valor e abandona sua esposa a outros, como um osso a ser roído por eles. (Nota de Kant) (Anth, AA, 07: 305).

homem a razão e na mulher, a emoção, pois as inclinações são regidas, na maioria dos casos, pelas emoções, embora possam ser conduzidas racionalmente. Visto deste modo, caberá ao homem a responsabilidade pelo bem estar de todos na casa, aliás, Kant enfatiza que em primeiro lugar ele deve se importar com o bem de sua esposa (Anth, AA, 07: 310). É evidente que, na grande maioria dos casos, se ela não estiver bem, será difícil estabelecer uma vida conjugal e familiar harmoniosa, inclusive seus filhos, se estes estiverem convivendo com eles, serão possivelmente prejudicados em sua formação e bem estar. A vida inter-relacional da família será conturbada.

Kant ainda defende que o homem, pautado no argumento do direito do mais forte, manda na casa para proteger a mulher dos perigos externos, e a mulher, fundamentada no argumento do direito do mais fraco, espera ser protegida pelo homem, seu companheiro, em relação aos outros homens.

No que se refere à feminilidade, Kant afirma significar fraqueza. Entretanto, também salienta que é através dessa característica que as mulheres comovem e dirigem os homens e, em seu entendimento, de modo intencional. Os homens sensatos levam em consideração essas características e conseguem ver que é por meio delas que as mulheres dirigem os seres masculinos, enquanto os tolos fazem escárnio desse traço feminino. Kant observa que seria mais fácil realizar uma investigação em relação à vida de um homem do que em relação à de uma mulher, visto que, “a mulher não revela seu segredo, ainda que não guarde bem o de outros (devido a sua loquacidade)”(Anth, AA, 07: 304). Em uma convivência inter-relacional, ambos, homem e mulher, agiriam segundo Kant, desse modo:

Ele ama a *paz* do lar e se submete de bom grado ao regimento dela, simplesmente para não se ver estorvado em seus afazeres; a mulher não teme a *guerra doméstica*, em que ela combate com sua língua, e em vista da qual a natureza lhe deu a loquacidade e eloquência carregada de emoções, que desarma o homem (Anth, AA, 07: 304).

A submissão do homem ao regimento da mulher no domínio doméstico é realmente observável, e tudo indica que, no tempo em que Kant vivia isso se constituía uma regra de comportamento da comunidade familiar. Na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Kant escreve que naquilo que se refere “aos assuntos

domésticos, os doutos, comumente, gostam de ser mantidos no estado de menoridade por suas mulheres” e dá o seguinte exemplo: “Enterrado em seus livros, um douto respondeu aos gritos de um criado de que havia fogo num aposento: “Você sabe que tais coisas cabem a minha mulher.” (Anth, AA, 07: 210). Uma bela e sensível mulher não aprovaria tal atitude de seu companheiro e esperaria que, no mínimo, ele dividisse com ela o problema e a resolução do mesmo. No que diz respeito ao combate travado através da língua, muitas vezes o homem silencia, ainda que seu silêncio seja aparente, a fim de evitar que a mulher continue a falar, ou seja, evitar a guerra doméstica, ou a sua continuidade. Costumeiramente, o homem fala menos do que a mulher, além disso, parece-nos que, com frequência, os homens, ao ter a mulher como a sua interlocutora, fazem de conta que a escutam, mas, na verdade, não estão prestando a mínima atenção.

Enfatizando as diferenças entre ambos os sexos, Kant cita Pope, que acreditava poder caracterizar o sexo feminino no que diz respeito a sua parte cultivada por dois aspectos: a inclinação a dominar e a inclinação ao contentamento. A inclinação ao contentamento não se refere à esfera doméstica, mas à esfera pública, através da qual a mulher tem como meta vencer a todas as suas rivais por seu gosto e charme e se tornar a preferida, em relação às outras mulheres, por parte dos homens, a fim de ser o alvo de afeição e apego destes por ela. A segunda inclinação se dissolve na primeira, pois é um meio para viabilizar a inclinação a dominar. Assim, o verdadeiro fim é a inclinação a *dominar*, e o *contentamento público* serve de meio para realizar essa inclinação, através da ampliação do “espaço de jogo de seus charmes” (Anth, AA, 07: 305). No espaço público, estaria reservado para as mulheres, o jogo da conquista, para o qual elas disporiam de seus gostos e charmes. Kant não concorda com Pope, de que a inclinação a dominar caracterize “uma classe de seres humanos em geral em relação a outras”, visto que essa característica refere-se a todos os seres humanos. No entanto, Kant salienta que, talvez seja uma característica do sexo feminino, viver em constante guerra com as pessoas de seu próprio sexo e se entender muito bem com as pessoas do sexo oposto. Porém, o modo de agir feminino, no que tange a esse aspecto, pode ser “uma mera *conseqüência* natural da rivalidade em tentar obter vantagem na afeição e apego dos homens” (Anth, AA, 07: 305).

Kant escreve que a natureza, conforme o seu propósito, instituiu a feminilidade na mulher, estabelecendo como seu fim, a sabedoria, cujo

princípio desse fim, também se encontra na sabedoria¹⁷⁷, visto que a natureza “não depende de nossa escolha, mas de um propósito superior que ela tem para com o gênero humano”, a saber: a conservação da espécie; a cultura e o refinamento da sociedade por meio da feminilidade (Anth, AA, 07: 305-306).

Desse modo, a natureza confiou à mulher, observa Kant, a reprodução e perpetuação da espécie humana, e por temer pela sua conservação a fez sentir necessidade da proteção masculina contra o medo de ferimentos corporais e a timidez perante perigos. Kant escreve:

Quando a natureza confiou ao seio feminino seu penhor mais caro, a saber, a espécie na forma de um feto mediante o qual o gênero deveria se reproduzir e eternizar, ela teve, por assim dizer, medo quanto à conservação dele e implantou na natureza dele esse *medo* de ferimentos *corporais*, bem como a timidez diante de semelhantes perigos; fraquezas pelas quais esse sexo exige legitimamente que o masculino o proteja (Anth, AA, 07: 306).

Portanto, é a mulher que gesta em seu ser as novas vidas da espécie humana e está sob sua responsabilidade a continuidade da mesma. Constata-se, também, em relação a esse respeito, quão grande é o seu poder e, no entanto, ela se resigna à proteção do sexo masculino. Dessa forma, a mulher é um ser frágil e forte ao mesmo tempo. A natureza também implantou nela o sentimento que se refere à sociabilidade e ao decoro, em outras palavras, que diz respeito à civilidade. O sexo feminino está, portanto, dotado pela natureza, para a habilidade a dominar o sexo masculino, devido a sua “decência e sua eloquência na linguagem e nos gestos, que lhe dão condições para exigir

¹⁷⁷ Kant em um dos seus escritos pré-críticos, a saber, o *Anúncio do Término Próximo de um Tratado para a Paz Perpétua na Filosofia*, define a sabedoria como “a concordância da vontade com o fim terminal (o sumo bem)”. O fim terminal ou o sumo bem é entendido como possível de ser alcançado por nós e, visto desse modo, se constitui como dever para nós, cuja “lei das ações chama-se moral. Assim, a sabedoria constitui-se como “o princípio interno da vontade, para a observância de leis morais, seja de que espécie possa também ser o *objeto* da mesma; o qual, porém, será sempre *supra-sensível*”. Na observância das leis morais o princípio é supra-sensível, porém, quando a vontade for determinada por um objeto empírico, o fundamento da observância segue uma regra técnico-prática (KANT, *Anúncio de um Término Próximo de um Tratado para a Paz Perpétua na Filosofia*, AA 495-496).

um comportamento suave e cortês por parte do sexo masculino” (Anth, AA, 07: 306). Através desse comportamento o sexo masculino se vê encaminhado a uma decência moralizada, que pode ser entendida como uma preparação e exortação à moralidade. Vale lembrar que a mulher, para Kant, não é capaz de ter princípios, no entanto, ele a define como aquela que sensibiliza o homem para a sociabilidade e o introduz a uma decência moralizada, preparando-o para a vivência da moralidade. Em *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* podemos ler o que segue:

A mulher possui um forte sentimento inato por tudo o que é belo, gracioso e ornado. Já na infância gosta de se enfeitar, e se compraz em se ornamentar. Tem esmero, sendo muito sensível a tudo o que pode produzir asco. Ama o gracejo, e pode se entreter com futilidades, conquanto sejam alegres e divertidas. Desde muito cedo possui em si mesma um sentido de decência, sabendo aparentar um decoro delicado e autodomínio; e isso numa idade em que nossa boa juventude masculina é ainda intratável, deselegante e embaraçada. Ela dispõe de muitos sentimentos piedosos, de bondade e compaixão, prefere o belo ao útil, e com prazer economiza o que sobra das despesas domésticas, a fim de despender-lo em brilho e enfeite. Seu sentimento acusa a menor ofensa, e é extremamente aguçada em notar a mínima falta de atenção e respeito para consigo. Em resumo, é ela quem dispõe, na natureza humana, do fundamento essencial do contraste entre as qualidades belas e nobres, tornando mais refinado mesmo o sexo masculino (GSE, AA, 02: 229).

É notória a visão delicada que Kant nutre em relação à pessoa feminina enfatizando a sua sensibilidade por tudo o que é belo e, sua profunda aversão ao que é feio. Além disso, ainda destaca a íntima relação existente entre o belo e as ações morais e o feio e as ações não morais, em cuja característica a mulher encontra a razão para o cumprimento da lei moral. Observa a sua inclinação para o cultivo da alegria e diversão. Destaca, na pessoa feminina, o sentimento de bondade e compaixão, os quais somente têm sentido se são direcionados

à pessoa do outro, porém, também deixa claro o seu profundo egocentrismo, quando escreve que “é extremamente aguçada em notar a mínima falta de atenção e respeito” para com ela, como podemos constatar no trecho citado acima. Salienta que, cedo, apresenta um sentido de decência em sua vida, decoro e autodomínio, enquanto a pessoa do sexo masculino, nessa mesma idade, demonstra-se intratável, deselegante e embaraçada. O sentido de decência, decoro, autodomínio e eloquência que compõem o todo de seu ser, ajudam no polimento da rudeza masculina. Todas essas características atribuídas à mulher, por Kant, estariam ligadas a ela, de modo inerente, ou seja, fazendo parte de sua natureza, bastando encontrar meios propícios para se desenvolver.

Ainda, ao caracterizar o modo de ser feminino contrapondo-o ao modo de ser masculino, Kant destaca, como uma das fraquezas da mulher, o fato de ela não saber guardar segredos, enfatizando que não se deve exigir dela “sacrifícios e uma generosa abnegação” e observa que as ofensas e desgraças a deixam melancólica devido a sua sensibilidade. O homem, por sua vez, não teria o direito de chorar, nem por motivo de dor, nem tampouco porque está feliz, pois, desse modo, se tornaria desprezível, a menos que o motivo das lágrimas fosse devido a “grandeza de sua alma” (GSE, AA, 02: 232).

No que diz respeito às virtudes, Kant afirma que a virtude feminina é muito diferente da masculina, não tanto por causa de sua índole, mas por causa do móbil. Nesse sentido, a mulher é *paciente*, e o homem *tolerante*¹⁷⁸. “Ela é suscetível¹⁷⁹, ele, sensível.” Economia para o homem significa *ganhar*, enquanto para a mulher *poupar*. Em relação a esse aspecto é importante observar que a mulher, na época de Kant, ainda não havia conquistado o direito de se profissionalizar e, na grande maioria das vezes, seu trabalho não era remunerado. O homem sente ciúme quando ama e a mulher demonstra ciúme mesmo sem amar, “porque perde em seu círculo de adoradores tantos quantos admiradores são conquistados por outras mulheres.” (Anth, AA, 07: 307-308).

As mulheres competem entre si e a vaidade é um ingrediente para apimentar as relações pessoais, chamar o interesse sobre elas em

¹⁷⁸ A tolerância refere-se à capacidade ou resistência para suportar algo ou alguém, como também significa a capacidade para admitir e/ou aceitar situações, ou opiniões divergentes. A paciência caracteriza-se pela resignação frente a uma situação adversa. Se compararmos a tolerância com a paciência, a segunda terá uma dose maior de passividade e conformação.

¹⁷⁹ Tanto a susceptibilidade quanto a sensibilidade referem-se à capacidade de receber sensações externas através dos sentidos, de ser emotivo e sujeita o ser humano a um estado passível de ser afetado e sofrer determinadas ações. Porém, a susceptibilidade também significa a facilidade de se ofender ou melindrar com algo, ou alguém, e à tendência de contrair doenças.

relação ao sexo oposto, além do que, também serve muitas vezes para desunir as amigas. Kant escreve: “Julgam-se umas às outras com grande severidade, porque uma parece obscurecer o charme das outras; e, com efeito, aquelas que dispõem de fortes pretensões à conquista raramente são amigas, no verdadeiro sentido da palavra” (GSE, AA, 02: 233). Kant afirma que a mulher ao se enfeitar visa o olhar “de seu próprio sexo, ciosa de superar as demais mulheres em encantos e distinção”, enquanto “o homem, ao contrário, se enfeita para o sexo feminino, se é que se pode chamar de enfeite àquilo que no traje só serve para não causar vergonha à própria esposa” (Anth, AA, 07: 307). A vaidade é considerada por Kant um erro, porém um “*belo erro*” que geralmente é incentivado pelos homens ao admirar as mulheres e adulá-las. Se não houver exageros, eleva a sua beleza e as torna mais graciosas. Porém, ela deve tomar cuidado para não se tornar presunçosa, visto que a presunção deforma o caráter de seu sexo, porque normalmente faz com que a pessoa aja de modo estúpido e repugnante, perdendo assim seu charme simpático e modesto. O que caracteriza a vaidade é a busca do aplauso e “em certa medida, honra aquele que por ele tanto se esforça”; e na presunção, a pessoa pensa estar já de posse total do aplauso e “na medida em que não se empenha em adquiri-lo, tampouco ganha algum” (GSE, AA, 02: 232-233).

O pudor, explica Kant, “é um segredo da natureza que estabelece limites a uma inclinação demasiadamente impetuosa e que tendo consigo a voz da natureza, parece sempre acordar-se com as boas qualidades morais, mesmo quando dela se desvia”. Por esse motivo, é “profundamente necessário como suplemento dos princípios, pois, em nenhum outro caso a inclinação oferece ao sofista a invenção de princípios complacentes”. O pudor serve também para “estender uma misteriosa cortina diante dos fins mais convenientes e necessários da natureza”, com o intuito de evitar que não se crie em relação a esses fins, uma familiaridade vulgar que pode causar asco, ou provocar uma indiferença em relação aos referidos fins. Estes dizem respeito ao impulso sexual e, Kant se refere a eles com estas palavras: “desígnios últimos de um impulso no qual estão inscritas as inclinações mais adequadas e intensas da natureza humana” O pudor é uma qualidade essencialmente feminina e está próxima ao decoro (GSE, AA, 02: 234).

A modéstia, uma “espécie de nobre simplicidade e ingenuidade em meio a grandes traços”, é entendida por Kant, como uma qualidade nobre, e por isso no sexo feminino não deve sobrepor-se ao sentimento do belo. Kant escreve que essa qualidade encontra-se em espíritos

elevados e se manifesta por meio de “uma serena benevolência e respeito pelos outros, juntamente com uma certa *nobre autoconfiança*, ligada àquela justa auto-estima”, que é possível de ser encontrada em pessoas de espírito elevado. As pessoas que conseguem construir essas qualidades, ou que as têm em seu temperamento, segundo Kant, estarão “colocando todas as demais qualidades cintilantes em segurança contra a malícia, a repreensão e a sátira”, além disso, trazem consigo um “coração propenso à amizade”, porém, afirma Kant, que no que se refere à propensão à amizade, raramente esta é encontrada em uma mulher, e nela “jamais pode ser suficientemente avaliada”, porque “além de muito rara, é extremamente encantadora” (GSE, AA, 02: 235).

Kant também escreve sobre as impressões produzidas nos homens pela figura e pelo semblante do belo sexo. Leiamos:

Todo esse encantamento permeia, na realidade, o impulso sexual. A natureza persegue seu grande intento, e todos os refinamentos que a isso se associam, por mais que daí pareçam se distanciar, não são senão ornamentos, e, no fim das contas, tiram seu encanto da mesma fonte (GSE, AA, 02: 235).

Kant enfatiza nesse trecho citado, que o impulso sexual é a fonte explicativa de todos os encantamentos e o fim perseguido pelos mesmos, ainda que pareça não estabelecer nenhuma conexão entre a causa e o efeito. O homem geralmente apresenta um gosto rude, nada refinado e se mantém muito próximo do impulso sexual, contudo, afirma Kant, ele não deve ser desprezado por isso, visto que, através desse seu modo de ser, realizam-se a maioria dos matrimônios.

No que se refere ao gosto dos encantos exteriores da mulher, Kant explica que este concerne ao “que é moral ou amoral na figura e expressão do rosto”. Para entendermos o sentido do gosto amoral, Kant escreve que ao observarmos que uma mulher é bonita referindo-nos à sua “estatura equilibrada, traços regulares, a cor dos olhos e do rosto que se destacam com elegância”, porém essas características “constituem meras belezas que aprazem também num ramo de flores, e que não merecem mais do que um frio aplauso”. Não é a beleza do rosto que fala ao coração. O que diz respeito ao que é moral na expressão dos traços, dos olhos e do rosto é o que se refere ao sentimento do sublime ou do belo. Desse modo, uma mulher que através de seus traços femininos expressa principalmente o sublime, “chama-se

bela em sentido próprio” (GSE, AA, 02: 236). Kant escreve em relação a ela:

.. sob um semblante sereno e um nobre decoro, deixa transparecer por olhares modestos, o brilho de um belo entendimento, e, na medida em que retrata em seu rosto um sentimento terno e um coração benevolente, apodera-se tanto da inclinação quanto da estima de um coração masculino (GSE, AA, 02: 236).

O sentimento da mulher, cujo perfil moral é sublime tem o poder de comover o sexo masculino, através da expressão de ternura e respeito. Seu sentimento é constante, em vez de volúvel. Por sua vez, a mulher cujo perfil moral é vivenciado pelo sentimento do belo, expressa “vivacidade e engenho em olhos risonhos, certa malícia sutil, um gosto pelo gracejo e uma travessa fragilidade”, através de seu semblante e traços faciais (GSE, AA, 02: 236). A mulher que possui esses traços, normalmente, encanta os homens e o seu sentimento de amor é belo, mas volúvel, como também é comumente volúvel o sentimento que ela desperta nos homens. Kant explica que a vaidade está mais a procura de “comover e cativar do que fascinar e atrair”. Mas, ele enfatiza que a beleza por si só não comove, nem fascina, pois para tal fim é preciso que a pessoa tenha sentimento moral e alguma expressão que denote sensibilidade. Sem essas características, a mulher pode talvez conseguir chamar a atenção daquele gosto *rude* que, segundo Kant, por vezes, “se torna mais refinado para, em seguida, também escolher a sua maneira” (GSE, AA, 02: 237).

Em relação às mulheres que são muito bonitas, Kant adverte que, facilmente, se tornam presunçosas, devido “a força da consciência da bela figura que o espelho lhes mostra, e pela ausência de sentimentos refinados”. Desse modo, “tornam tudo frio ao seu redor, com exceção do bajulador, que visa a propósitos e trama intrigas” (GSE, AA, 02: 237). Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant, ao escrever sobre a faculdade do ânimo que constitui o gênio, enfatiza a importância da presença de espírito nos produtos de arte bela ainda que, “no que concerne ao gosto não se encontre neles nada de censurável”. Cita como exemplo um poema que pode ser gracioso e elegante, mas sem espírito e, dentre outros exemplos, refere-se a uma mulher que pode ser “bonita, comunicável e correta, mas sem espírito”. Porém, o que significa espírito, nessa acepção da palavra? Leiamos o que Kant escreve:

Espírito, em sentido estético, significa o princípio vivificante no ânimo. Aquilo, porém, pelo qual esse princípio vivifica a alma, o material que ele utiliza para isso, é o que, conformemente a fins, põe em movimento as forças do ânimo, isto é, em um jogo tal que se mantém por si mesmo e ainda fortalece as forças para ele (KU, AA, 05: 313-314).

Esse princípio vivificante do ânimo é definido por Kant, como a faculdade da apresentação de *ideias estéticas*. Ideia estética para Kant significa a “representação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar”, mas esse pensamento não é determinado, o que significa que não se constitui como um conceito, e, por isso, não se encontra nenhuma linguagem que o possa definir devidamente e o tornar compreensível. A faculdade da imaginação é a “contrapartida <*Pendant*> de uma idéia da razão,” que, por sua vez, se refere a “um conceito ao qual nenhuma intuição (representação da faculdade da imaginação) pode ser adequada.” (KU, AA, 05: 314). A beleza em uma mulher, por si só não basta para que ela seja admirada e amada, consideramos que há casos, nos quais nem tampouco consiga ser desejada, se faltar nela o princípio vivificante de seu ânimo.

Kant escreve que aquela espécie de beleza que se encontra em uma mulher e faz com que ela seja considerada especialmente bela, “é apreciada de maneira assaz uniforme por todos os homens”, não havendo opiniões tão divergentes sobre essa questão, mesmo que existam muitas diferenças, no que diz respeito ao caráter próprio do gosto nas diferentes regiões do mundo. Kant destaca, por várias vezes, a importância dos estímulos morais, que resultam de sentimentos morais, sem os quais a bela figura feminina logo perderia a graça e a força de cativar. Da mesma forma, aquela mulher que não é tão bela, pode agradar pelo seu conhecimento – pela sua maneira de ser. Em relação a essa questão, Kant escreve:

É normal ocorrer que figuras, que num primeiro momento não produzem nenhum efeito especial, por não serem indiscutivelmente belas, geralmente, tão logo começam a agradar por um conhecimento mais profundo, também se tornam mais sedutoras e parecem embelezar-se cada vez mais; ao contrário, o aspecto simpático, que se

anuncia na primeira vez, é em seguida percebido com maior frieza (GSE, AA, 02: 238).

È interessante observarmos o parecer de Kant em relação às mulheres que são consideradas não tão belas. Ele escreve textualmente, como acabamos de ver, no trecho acima citado, que mesmo que uma mulher não produza um efeito especial, num primeiro momento, através de sua beleza, se ela possuir um conhecimento mais profundo, tornar-se-á mais sedutora e bela. Consideramos que ele está se referindo ao conhecimento das questões da vida e do mundo, que darão condições, à mulher de manter uma boa conversação. Kant também relaciona o interesse do homem pela mulher não tão bela, à visibilidade dele, dos estímulos morais nela, os quais exercem o poder de cativá-lo, motivados pelos sentimentos morais. Ainda observa, que “cada descoberta de um novo estímulo sempre deixa supor ainda outros”, o que evita certamente a monotonia de uma relação, enquanto a simpatia e os agrados exercem todo o seu efeito e conseqüentemente se extinguem durante a sua realização, resultando numa gradativa falta de interesse do homem pela mulher (GSE, AA, 02: 238-239). Assim sendo, Kant ressalta, que uma mulher quando não tão bela, para agradar e seduzir um homem, isto é, para tornar-se mais bela e interessante, é importante que desenvolva um conhecimento mais profundo, e cultive os sentimentos morais. Consideramos que, mesmo uma mulher linda necessita de um certo grau de conhecimentos para manter o seu encanto.

Kant também afirma que o aspecto de uma mesma mulher pode produzir efeitos bem diferentes em relação ao gosto dos homens, cuja impressão “se refere muito de perto ao impulso sexual e que concorda com a particular ilusão *voluptuosa* de que se reveste o sentimento de cada um” (GSE, AA, 02: 237). Kant não se ocupa desse aspecto, porque não faz parte da circunscrição do gosto refinado, visto que se refere ao gosto particular de cada um.

Kant afirma que o sentimento que diz respeito às inclinações sexuais dirige-se ao seu objetivo que visa ao grande fim da natureza e, à medida que essas exigências são cumpridas, as pessoas esperam encontrar a felicidade de modo imediato. Mas, pelo que Kant escreve e pelo que podemos observar no palco da vida, embora não tenhamos comprovado isso cientificamente, a felicidade é raramente concretizada, porque as pessoas, na grande maioria das vezes, esperam receber do(a) outro(a) muito mais do que ele(a) está em condições de oferecer. Portanto, em relação às expectativas de perfeição, no que se refere aos

outros, devemos ser cautelosos e em relação a nós mesmos, devemos procurar refinar o nosso sentimento em relação a nós mesmos, e às nossas próprias ações. Kant escreve:

Nunca é bom perder de vista que de modo algum se deve ter altas pretensões em relação às felicidades da vida e à perfeição dos homens; pois aquele que sempre espera apenas a mediocridade possui a vantagem de que o resultado raramente lhe contradiz a expectativa; ao contrário, vez por outra perfeições imprevistas até o surpreendem (GSE, AA, 02: 239).

Kant não pretende enaltecer a mediocridade, apenas nos alerta em relação às limitações e fragilidades humanas, e isso nos lembra de que somos responsáveis pela nossa própria perfeição e que também temos o dever de promover a felicidade alheia. Aliás, esses são os dois deveres morais que temos: um, em relação a nós, e outro, em relação aos outros.

Em relação à educação, Kant entende que a mulher e o homem devem ser educados segundo a sua vocação. Consideramos que, aqui, ele faz referência à natureza do gênero de ambos. A mulher, portadora do sexo feminino, predestinada a desenvolver as habilidades femininas, apresenta aptidões para ser mais artilosa, fina e regrada (*regelmässig*) do que o homem, portador do sexo masculino que, segundo essa teoria, deve ser forte e corajoso, para proteger o belo sexo. Kant escreve que, nesse sentido, a mulher necessita menos instrução do que o homem e enfatiza em seu livro *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, que no que diz respeito à educação e instrução, as pessoas responsáveis para proceder os encaminhamentos nessa área de conhecimento e ocupação, devem ter diante dos olhos o entendimento de que, o caráter do belo caracteriza o sexo feminino, enquanto o caráter do sublime caracteriza o sexo masculino. Todos os juízos, sejam eles, de louvor ou de censura, referidos a um ou a outro gênero devem convergir para essas características específicas de cada gênero (GSE, AA, 02: 228).

Kant afirma que a mulher tem tanto entendimento quanto o homem, entretanto, a ela está destinado um belo entendimento e ao homem um entendimento profundo, isto é, sublime. Ele defende que ela não deve dispensar esforços penosos para assim preservar a sua beleza e leveza. Ao homem está reservado o esforço, a superação de obstáculos,

a meditação profunda, uma longa contemplação, que são considerados difíceis. Condena explicitamente o estudo laborioso e a especulação penosa para as mulheres, como podemos ler no que ele escreve:

O estudo laborioso ou a especulação penosa, mesmo que uma mulher nisso se destaque, sufocam os traços que são próprios a seu sexo; e, não obstante dela façam, por sua singularidade, objeto de uma fria admiração, ao mesmo tempo enfraquecem os estímulos por meio dos quais exerce seu grande poder sobre o outro sexo. A mulher que tenha a cabeça entulhada de grego, como a senhora *Dacier*, ou que trave disputas profundas sobre mecânica, como a marquesa de Châtelet só pode faltar uma barba, pois com esta talvez consigam exprimir melhor o ar de profundidade a que aspiram (GSE, AA, 02: 229-230).

Kant, pelo que acabamos de ler, abomina a ideia e o fato da mulher se dedicar a estudos mais profundos, às especulações penosas, aos conhecimentos abstratos. Ele não só se mostra contrário a essa possível opção de vida da mulher, como também demonstra o seu desacordo em relação a essa situação, ao explicitar a sua posição no que se refere à senhora *Dacier* e à marquesa de Châtelet que, segundo ele, com suas atitudes pretendiam se igualar aos homens, contrariando a sua natureza. Enfatiza que a mulher não estudará geometria e, ao aprender história, não se deterá em batalhas, enquanto na geografia não estudará as fortalezas, visto que “a pólvora dos disparos lhe convém tão pouco quanto o almíscar convém aos homens” (GSE, AA, 02: 230). Afirma textualmente que, do “princípio da razão suficiente ou das mônadas, saberá apenas o quanto for necessário para perceber o sal das sátiras cristalizado pelos pensadores superficiais do nosso sexo” (GSE, AA, 02: 230). Com base nessas colocações é possível compreender que Kant reconhecia a capacidade cognitiva da mulher, mas, considerava que a escolha dela, de desenvolver essa capacidade, não lhe convinha porque sufocaria os seus traços femininos e enfraqueceria os estímulos por meio dos quais exerce seu grande poder sobre o outro sexo. Ressaltamos que, além disso, entendemos que não era do interesse dos homens, da sociedade civil e eclesiástica, reconhecer a igualdade de oportunidades entre o homem e a mulher, visto que tal atitude geraria uma mudança

radical na estrutura da sociedade, em seus diferentes campos de ação. Na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Kant escreve, em tom de ironia, ao se referir às mulheres eruditas dizendo, “elas necessitam de seus livros como de seu relógio, a saber, elas o portam a fim de que se veja que possuem um, ainda que geralmente esteja parado ou não tenha sido acertado” (Anth, AA, 07: 307). Nessa citação, Kant aparentemente desconsidera a capacidade intelectual da mulher, esclarecendo que ela tem a pretensão de somente se exibir ao portar livros, em vez de utilizá-los para o fim que lhes é próprio. Salientamos que muitas mulheres desejavam se alfabetizar, buscar o conhecimento através dos livros, mas eram tolhidas por todos os lados. Consideramos que Kant aprova a busca do conhecimento pela mulher, desde que sejam respeitadas certas restrições, ou seja, que a mulher continue a exercer as suas funções desempenhadas até então. A todos convinha que a mulher fosse bela e agradável ao homem, que desenvolvesse as chamadas virtudes femininas e que a sua vida continuasse restrita ao âmbito privado, de modo que, todo o espaço público continuasse reservado para o homem exercer o seu poder.

Kant também escreve que “parece difícil acreditar que o belo sexo seja capaz de princípios” e, observa que com essa afirmação não tem a intenção de ofender as mulheres, além do que, encontrar homens com princípios é algo muito raro (GSE, AA, 02: 232). Ainda expressa o seguinte:

O conteúdo da grande ciência feminina é, antes, o ser humano, e, dentre os seres humanos, o homem, e sua filosofia não consiste em raciocinar, mas em sentir. Se se quiser dar a elas a oportunidade de desenvolver sua bela natureza, é preciso sempre ter em conta esta circunstância. Buscar-se-á alargar nelas o sentimento moral em seu conjunto, não a memória, e isso não por meio de regras universais, mas por meio de certos juízos acerca da conduta que observam ao redor (GSE, AA, 02: 230).

Em relação ao universo, basta que elas conheçam não mais do que “lhes for necessário para se comoverem com a contemplação do céu num belo entardecer, conquanto de alguma maneira tenham compreendido que ainda existem outros mundos e, neles, outras belas criaturas”. Reiteramos que, segundo Kant, faz-se necessário estabelecer

um limite para o conhecimento a ser adquirido pela mulher, o conteúdo também é definido, ou seja, esse conhecimento deve restringir-se ao ser humano, principalmente ao homem e, não através de seu raciocínio, mas através de seus sentimentos. Esse limite, quem define é o homem, visto que a mulher está a serviço de seu interesse. Assim sendo, o centro do universo para a mulher, é o homem. Kant continua:

O sentimento para pinturas expressivas e para a música, não na medida em que exprimem artifício, mas sentimento, tudo isso refina ou eleva o gosto desse sexo, e sempre possui alguma ligação com as disposições morais. Isso jamais ocorre por meio de um ensino frio e especulativo, mas sempre por meio de sensações, sobretudo as que permanecem o mais próximo possível do comportamento próprio a seu sexo (GSE, AA, 02: 231).

Kant enaltece na mulher a aprendizagem através das sensações¹⁸⁰, dos sentimentos¹⁸¹ e enfatiza que a sua sensibilidade refina ou eleva o gosto pelas coisas belas. Ainda afirma que sempre há alguma ligação do sentimento com as disposições morais, entretanto, a prática de sua moralidade não se realizaria através de princípios, ou regras universais, mas por meio de juízos em relação àquilo, que ela observa em seu redor.

¹⁸⁰ Sensação [*Empfindung*]: “Uma sensação resulta de a faculdade de representação ser afetada pela presença de um objeto (CRP A 19/B 34). É descrita como a “matéria” da aparência e distingue-se da percepção, que é a sensação acompanhada de consciência, embora também seja ocasionalmente descrita como a “matéria” da percepção. Também se apresenta (em DI § 4) como matéria da sensibilidade, a qual é complementada por sua forma ou coordenação”(GAYGILL, 2000, p. 283).

¹⁸¹ Sentimento [*Gefühl*]: “Sentimento é um dos mais ambíguos e, portanto, mais fascinantes conceitos de Kant. Grande parte de seus escritos pode ser interpretada como a tentativa de situar apropriadamente o “sentimento” no que se refere à filosofia teórica e prática, com o conceito deslocando-se continuamente entre as margens e o centro da filosofia. Esse movimento é exemplificado pelo lugar do sentimento em relação às faculdades do conhecimento e de apetição: Kant exclui o sentimento da filosofia prática crítica apenas para que retorne na forma do sentimento de respeito pela lei (por exemplo, CRPr p. 76, p. 79); é igualmente excluído de consideração em CRP por situar-se “totalmente fora da nossa faculdade de conhecimento” (A 802/B 830), para afinal retornar na Introdução a CJ como uma condição necessária “da experiência mais comum” (§VI). Mas não só figura de forma instável nos contextos da filosofia teórica e prática, como se apresenta ainda como o objeto de um ramo especial da filosofia que se ocupa dos sentimentos de prazer e desprazer, e de seus correlatos, o belo e o sublime (OBS, A, Livro II), o qual serve como ponte entre os dois ramos da filosofia e, em última instância, em CJ, como seu terreno comum (GAYGILL, 2000, p. 288).

Com base nesses escritos, podemos dizer que há ocasiões em que Kant parece destituir a mulher da capacidade de raciocinar, não somente através de princípios, mas de qualquer tipo de raciocínio. Em outras vezes, ele apresenta a mulher com a mesma capacidade de raciocínio e de aprendizagem como o homem, mas indica uma restrição das áreas de conhecimento, para as quais ela deveria se dedicar, a fim de preservar a sua beleza e leveza. Porém, de qualquer modo, o homem é para ele, aquele que detém o poder de direção da vida. Coloca a mulher, por várias vezes, em uma posição inferior, como por exemplo, quando se refere à questão da capacidade de ter princípios que, no sexo masculino, apesar de serem raros, existem os que têm essa capacidade, enquanto no sexo feminino lhe parece muito difícil encontrar alguém que tenha essa capacidade.

Poderíamos pensar que devido às circunstâncias da época, as mulheres tinham pouca ou nenhuma possibilidade de demonstrar se eram capazes de agir por princípios ou não, visto que seu espaço de ação era restrito à esfera doméstica, e para algumas havia o acesso aos eventos sociais. Porém, mesmo assim, os homens tinham contato com as mulheres, ainda que somente se restringisse ao espaço particular da vida doméstica e aos eventos sociais, em cujo espaço elas talvez pudessem expressar melhor a sua capacidade de agir por princípios, se não fosse tão forte a cultura do domínio da classe masculina em relação à classe feminina. Nesse sentido, Badinter escreve:

Fechadas nesse esquema por vezes tão autorizadas, como podiam as mulheres escapar ao que se convencionou chamar de sua “natureza”? Ou tentavam imitar o melhor possível o modelo imposto, reforçando com isso sua autoridade, ou tentavam distanciar-se dele e tinham de pagar caro por isso. Acusada de egoísmo, de maldade, e até de desequilíbrio, àquela que desafiava a ideologia dominante só restava assumir, mais ou menos bem, sua “anormalidade”. Ora, a anormalidade, como toda a diferença, é difícil de se viver. As mulheres submeteram-se, portanto silenciosamente, algumas tranqüilas, outras frustradas e infelizes¹⁸².

¹⁸² BADINTER, 1985, p. 237-238.

Como afirma Badinter, a situação da mulher era difícil de ser vivida, de modo especial daquela que estava consciente da sua real situação na sociedade. Ainda assim, havia mulheres, mesmo na época de Kant, que se destacavam de modo brilhante no conhecimento científico e filosófico, apesar de toda a pressão social contrária.

Porém, a teoria moral de Kant tem seu fundamento em princípios e destina-se a todos os seres dotados de razão, ou seja, a toda a humanidade. Ele não faz referência à condição sexual desses seres humanos ao apresentar sua teoria moral. Para sobreviver, o homem e a mulher necessitam um do outro, como também para a procriação a fim de que a humanidade não se extinga. Mesmo que seja feita a inseminação artificial, a concepção *in vitro*, o congelamento de óvulos, ou que a mulher opte por ter uma produção independente, isto é, escolha gerar uma criança sem a presença e o compartilhamento do pai da mesma, ainda assim se faz necessária a contribuição de ambos, embora, em alguns casos, a contribuição do pai seja ínfima. Porém, é importante ressaltar, que atualmente a reprodução humana dispõe de outros modos para realizar o ato da concepção, além da relação sexual entre a mulher e o homem, mas a vivência de uma vida inter-relacional continua necessária para que a humanidade, presente em nós, possa se efetuar.

Faz-se necessário que a mulher, na medida em que ela está ou se dispõe e também é requerida como companheira do homem, seja tomada como um ser racional, visto que de outra forma não há possibilidade de uma relação recíproca, a qual requer a igualdade das pessoas envolvidas, cujas características definem essa espécie de relação.

Entretanto, Kant enfatiza que o sexo feminino se orienta pelo sentimento e sua aprendizagem é conduzida pela sensação. Ele afirma que a virtude para ela “é bela [*schöne Tugend*]”, enquanto para o homem “deve ser nobre [*edle Tugend*]”, o que significa que “ela evitará o mal não por ser injusto, mas por ser repulsivo; ações virtuosas significam para ela, as que são moralmente belas. Nada de deveres, necessidades ou obrigações; a mulher é intolerante com todo comando e obrigação inoportuna” (GSE, AA, 02: 231-232). Kant ainda escreve que a mulher só realiza o que for do seu agrado, e a arte consistiria em fazer que lhe seja agradável o que é bom. Consideramos que aqui há a sugestão de uma manipulação velada por parte do homem em relação à mulher, isto é, o homem por meio da arte, deveria encontrar um meio, mas de modo não declarado, para fazer com que a mulher se agrade daquilo que é bom. Porém, como já vimos, a habilidade para o domínio através da arte, normalmente, encontra-se mais desenvolvida no sexo

feminino. Acreditamos que seja uma das maneiras que a mulher encontrou, em seu estado de submissão que vem perpassando a história, de buscar o seu lugar ao sol, sem ser amplamente tolhida, ou até mesmo condenada à morte, como o foram muitas mulheres através da Inquisição¹⁸³, pela ordem da igreja considerada santa. Na idade média, as mulheres que se sobressaíam intelectualmente eram definidas como bruxas, e por isso queimadas. No entanto, embora os homens pertencessem à classe dominante da sociedade, o procedimento em relação a eles era o mesmo, bastando para tanto, aos olhos de quem detinha o poder, representar perigo para a sociedade, no sentido de significar uma possível ameaça para a estrutura política, religiosa e socioeconômica estabelecida.

Mas, segundo Kant, a providência pôs na mulher “sensações bondosas e benévolas, um refinado sentimento de honestidade e uma alma solícita” (GSE, AA, 02: 232). É através dessas características que ela faria a sua avaliação e juízo moral. O acesso e desenvolvimento da moralidade, portanto, realizar-se-ia não através de regras universais fundamentadas em princípios, como ele preconiza na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, mas por meio de certos juízos daquilo que ela observa no que se refere à conduta das pessoas com as quais convive, ou de alguma forma tem contato e/ou conhecimento.

Kant também faz uma reflexão sobre a velhice, época da vida que ele considera terrível para todas as mulheres no que diz respeito à conservação da beleza, mas enfatiza que, também, as mulheres na velhice, continuam pertencendo ao belo sexo, tendo, porém, que evitar de se desesperarem a fim de “manter por mais tempo esse caráter”, entregando-se “a um humor carrancudo e rabugento” se, não quiserem que a sua beleza se desfigure a si mesma (GSE, AA, 02: 240). A velhice, portanto, é a grande devastadora da beleza e representa uma contínua ameaça para os seus atrativos. Ele afirma que, conforme a ordem natural, “as qualidades sublimes e nobres devem pouco a pouco tomar o lugar das belas”, a fim de permitir “a uma pessoa, que ao envelhecer,” deixe de ser objeto de amor e se “torne cada vez mais digna de um grande respeito”. Define a velhice como a flor dos anos e sugere que a perfeição do belo sexo, nessa faixa etária, se resuma em uma “bela simplicidade, elevada por meio de um refinado sentimento para tudo o

¹⁸³ Antigo tribunal eclesiástico instituído para investigar e punir crimes contra a fé católica. (Ferreira, Aurélio Buarque de Holanda. *Aurélio: o dicionário da língua portuguesa*. Curitiba: Ed. Positivo; 2008).

que é belo e nobre” (GSE, AA, 02: 239-240). Afirma que os desejos de sedução diminuem, na medida em que se somam os anos. Nesse sentido, ele escreve: “Pouco a pouco, na medida em que decrescem as pretensões à sedução, a leitura dos livros e o alargamento da reflexão poderiam, imperceptivelmente, dar às Musas o lugar vazio das Graças e o esposo deveria tornar-se o primeiro mestre” (GSE, AA, 02: 239-240). Kant enfatiza, além disso, a supremacia do homem em relação à mulher, mas pelo menos não se opõe, no que se refere a esta questão, à aquisição de cultura e conhecimento por parte dela. Kant, tanto em relação ao homem, quanto em relação à mulher, entende que cada qual deve viver a velhice conforme a idade que lhe corresponde, ao escrever que uma mulher comumente consegue ser mais refinada do que um homem da mesma idade no convívio social ao se apresentar através de “um comportamento moral e amistoso, que, em conversação, é loquaz e ponderada, que favorece com decoro as satisfações da juventude, a qual ela mesma não pertence, e que, mostrando zelo em tudo, deixe transparecer alegria e satisfação ante o bem-estar que a circunda”. Ainda acrescenta que ela pode até ser “mais amável do que uma moça”, embora seja, em um outro sentido. Faz uma observação crítica em relação a um homem velho que se apaixona e, ao se referir à mulher nessa mesma situação, define essa sua ação como repugnante. Ele escreve: “A causa de perdermos o bom decoro jamais reside na natureza, mas no fato de querermos corrompê-la” (GSE, AA, 02: 240). Faz referencia ao amor platônico classificando-o como demasiadamente místico e exemplifica-o no amor de um homem por uma mulher que não é mais jovem, escrevendo: “*As graças residem em suas rugas, e minh’alma parece suspensa em meus lábios quando beijo sua boca frouxa*” (GSE, AA, 02: 240,). Assim sendo, a velhice é uma fase da vida na qual deve se viver conforme a natureza.

Kant ao escrever sobre o modo de ser feminino e o modo de ser masculino, deixa transparecer o seu entendimento sobre cada qual e o que implica o ser de cada um na relação interpessoal, isto é, a influência que cada um pode exercer, ou exerce (sem, nem mesmo perceber) sobre o outro. Nesse sentido, a mulher deveria obter mais beleza e o homem mais nobreza, visto que a mulher, no que diz respeito a ela mesma, destaca-se pelo sentimento do belo, mas pelo sexo oposto sente-se atraída pelo sentimento nobre. O homem apresenta, em suas qualidades, o destaque pelo sentimento nobre, mas procura pelo sentimento do belo na mulher. Kant expressa isso desse modo:

A mulher possui um sentimento proeminente pelo *belo*, naquilo que concerne a *si mesma*, mas um sentimento pelo *nobre*, tão logo deva ser encontrado no *sexo masculino*. O homem, ao contrário, possui um deliberado sentimento pelo *nobre*, próprio à suas qualidades; pelo *belo*, porém, quando se encontra na mulher. Daí se segue que os fins da natureza busquem, por meio do impulso sexual, *enobrecer* ainda mais o homem e *embelezar* ainda mais a mulher (GSE, AA, 02: 240).

Kant entende que a mulher cumpre a sua parte na conjugação dos interesses sexuais simplesmente sendo bela e agradável. Para tal fim, ela não necessita preocupar-se em ter grandes ideias, ocupar-se com questões importantes ou se sentir constrangida por estar despreparada para elas. Porém, espera encontrar no homem todas essas qualidades. O homem, ao encontrar na mulher a beleza e a docilidade retratadas em uma figura refinada, uma vivaz ingenuidade e uma encantadora sensibilidade se sentirá satisfeito e recompensado por essas qualidades, mesmo que haja nela “a ausência da erudição dos livros, ou outras carências que cabe a ele suprir com o próprio talento” (GSE, AA, 02: 241) Todavia, Kant deixa claro, que o encantamento feminino, na maioria dos casos, somente tem poder sobre almas nobres, pois, muitos homens carecem de sensibilidade para essa percepção porque são grosseiros. Kant observa que o convívio do homem com o belo sexo tem resultado na mudança dos costumes masculinos, no sentido de “terem se tornado mais afáveis, seu comportamento mais cortês e polido, sua conduta mais graciosa”. Entretanto, em nota referente a essa parte, ele faz ressalvas no que diz respeito a introduzir os homens, “muito cedo e com assiduidade”, “em sociedades em que a mulher dá o tom”, visto que normalmente tornam-se risíveis, e em companhia masculina, mostram-se desagradáveis ou até desprezíveis...” (GSE, AA, 02:242). No que diz respeito a essa referência, transparece o entendimento da força da educação e do convívio social, no modo de ser das pessoas dizerem a sua vida, com palavras ou com gestos, isto é, através de todos os dizeres possíveis, exteriorizados e, às vezes, silenciados, alguns conscientes e outros totalmente inconscientes, mas presentes para serem percebidos por aqueles(as) que são sensíveis e atentos(as) a essa leitura.

Segundo Kant, os seres humanos devem seguir os propósitos da natureza e, nesse sentido, ele escreve:

Tudo depende basicamente de que o homem se torne mais perfeito como homem, e de que a mulher se torne mais perfeita como mulher, ou seja, que o móbil do impulso sexual aja de acordo com a indicação da natureza, de enobrecer ainda mais a um e embelezar as qualidades do outro (GSE, AA, 02: 242).

Consideramos que, na compreensão de Kant, tanto o homem quanto a mulher nascem com determinadas predisposições, um conjunto de características, isto é, com vocação para um determinado fim, no que se refere à natureza de seu gênero. Esse conjunto de características aflora a partir da convivência, a qual no nosso entendimento é necessária, a fim de que essas características se desenvolvam e, desse modo, tanto o homem quanto a mulher, possam se tornar cada vez mais dignos da humanidade presente neles. Entendemos, portanto, que para Kant, o gênero sexual é definido pela natureza, isto é, ser mulher ou ser homem não depende de nossa escolha.

Entretanto, consideramos que embora predeterminados pela natureza para um determinado gênero sexual, cabe a cada um a escolha de assumir as características de seu próprio gênero ou optar pelas características do outro gênero sexual, se assim melhor lhe convier. Desse modo, a partir dessa escolha independente de seu gênero, cada qual se, pretende ser coerente consigo mesmo, necessita assumir a direção de sua vida, aceitando-a e, na medida do possível, compartilhando-a com os outros com os quais convive, vivenciando-a dignamente. Porém, perguntamo-nos até que ponto se pode afirmar que se trata de uma escolha, no que se refere a cada pessoa assumir as características de seu gênero sexual ou não, fundamentado no que melhor lhe convier, segundo a sua inclinação sexual? Consideramos que deva ser entendido como natural, a característica das pessoas, as quais em sua natureza apresentam a inclinação para o desejo sexual pelo mesmo sexo, embora esse desejo não permita que se persiga o curso natural da sobrevivência da espécie. Assim sendo, cada qual que se encontra nessas circunstâncias, se não seguir a sua inclinação natural, estará respeitando as leis naturais universais, mas não respeitará a sua preferência pessoal, isto é, a sua natureza no que se refere à particularidade de sua pessoa. Desse modo, provavelmente, terá dificuldades de sentir-se feliz no que diz respeito à satisfação de seus desejos na esfera sexual, como também sentirá dificuldades de fazer

feliz a sua companheira ou companheiro. Kant, repetidas vezes, escreve que cada ser humano deve seguir a sua natureza, embora ele se refira a cada qual seguir o seu gênero sexual conforme os órgãos sexuais que lhe foram atribuídos. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant defende que todos os seres humanos possuem em si mesmos “a mais poderosa e íntima inclinação à felicidade, porque é precisamente nessa idéia que se reúnem para formar uma soma todas as inclinações”(GMS, AA, 04: 399). Porém, também afirma o seguinte:

Assegurar a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente), pois a falta de contentamento com seu estado, sob a premência de uma multidão de cuidados e em meio a necessidades não satisfeitas, poderia facilmente transformar-se numa grande *tentação à transgressão dos deveres* (GMS, AA, 04: 399).

Defendemos, portanto, fundamentado na teoria moral de Kant, a busca de cada ser humano da sua realização pessoal, na qual está incluída a realização da inclinação sexual. Faz-se importante ressaltar, que a inclinação sexual não se refere somente ao ato da relação sexual como tal, ela se refere à sexualidade que compõe a pessoa inteira de cada ser humano. Enfatizamos, no entanto, que não temos a intenção de defender que cada qual deve tentar realizar todas as suas inclinações sem respeitar os princípios morais. Porém, defendemos que a vivência da homossexualidade não se constitui como impedimento para a prática da moralidade. Sabemos que a teoria moral kantiana apresenta como uma exigência imperativa a universalidade de sua lei. Sabemos, também, que Kant não aprovou a relação homossexual como moral, porque ao universalizar a máxima dessa ação, toda a espécie humana estaria sujeita à extinção, visto que no tempo em que Kant vivia a procriação dependia exclusivamente da relação sexual, e a reprodução da espécie é por ele defendida como um fim da natureza. Mesmo assim, a relação sexual, em seu entendimento, não objetivava apenas a reprodução da espécie, visto defender a permanência do casamento, mesmo quando se constatasse a impossibilidade do casal ter filhos. Desse modo, na época da vida de Kant se, todas as pessoas optassem por uma vida, cuja relação seria homossexual, a sobrevivência da espécie humana estaria destinada à extinção, isto é, toda a humanidade pereceria. No entanto, o celibato nunca foi condenado moralmente, embora tenha como objetivo de vida a total abstinência de qualquer tipo de relação sexual. Com base nessa

realidade, poderíamos afirmar que, se todas as pessoas escolhessem essa modalidade de vida, a espécie humana estaria condenada a desaparecer. Certamente não é condenada moralmente, a atitude dos que optam por abster-se de qualquer tipo de relação sexual, porque essa modalidade de vida exige renúncia e muita força de vontade, cujas características encontramos em pessoas virtuosas. Não podemos deixar de lembrar que, segundo Kant, mesmo a relação heterossexual só tem possibilidade de ser uma ação moral, se realizada dentro do casamento e se houver a relação de reciprocidade. Comumente não é fácil abster-se dos desejos sexuais, porque se constituem como os desejos sensíveis considerados muito difíceis de ser controlados, visto representarem “o maior prazer sensual que pode encontrar-se num objeto”. Já vimos, anteriormente, que a inclinação sexual é definida como amor, um amor ardente – próprio da faculdade de desejar – pertencendo ao grau mais elevado dessa faculdade, a paixão.

Posto isso, podemos supor que Kant admitiria, na contemporaneidade, essa relação alternativa entre os seres humanos, isto é, a homossexualidade, como uma regra para todas as pessoas que fazem parte desse conjunto de características e por isso se identificam como semelhantes, cujo traço principal, na grande maioria dos casos, é o fato de terem se constituído desse modo sem o planejamento consciente, no sentido de desenvolver tais características, ou seja, receberam da natureza esse desejo sexual pelo mesmo sexo, porém apresentam todas as condições necessárias para a prática da moralidade em relação a si mesmo e em relação aos outros. A vivência da homossexualidade restringir-se-ia ao universo das pessoas que apresentariam, em sua natureza, a inclinação sexual pelo mesmo sexo e que, embora nessa espécie de relação sexual não se possa preservar a continuidade da espécie que é entendida por Kant como uma lei da natureza, isso não tornaria imoral esse tipo de relação; porque, hoje, a relação sexual não é mais o único meio de preservar a sobrevivência da espécie humana e, desse modo, essa maneira de viver a sexualidade não seria uma ameaça à continuidade da espécie. Entendemos, portanto, que as pessoas que apresentam a inclinação sexual pelo seu próprio gênero sexual, tanto quanto as pessoas cuja inclinação sexual é pelo outro sexo, podem ter como meta de vida, que independentemente de sua prática sexual, podem, em suas atitudes e ações, exercitar o amor e o respeito para consigo mesmo e com os outros, em uma relação de reciprocidade, elementos requeridos para tornar moral a relação sexual e assim vir a ser

cada vez mais merecedores da dignidade da humanidade que habita em cada um de nós.

Kant conecta estreitamente as relações sexuais às leis da natureza, inclusive em relação à velhice, embora no que diz respeito ao casamento, a ligação assumida entre os cônjuges está acima da procriação, isto é, mesmo que se evidencie, após o casamento, a impossibilidade da gravidez, isso não constituiria motivo para dissolver o casamento. Acreditamos que, nessa situação, Kant está tentando preservar o respeito pela humanidade daquele (a) que está impossibilitado de perpetuar a espécie e, nesse sentido, provavelmente, está pensando em proteger a mulher, visto que em sua época a impossibilidade de efetuar a concepção era atribuída, tão somente, à responsabilidade da mulher, além de todos os outros motivos que pudessem impedir uma gravidez bem sucedida e o nascimento de uma criança sadia. Em seu entendimento, é a natureza que define as características peculiares de cada gênero sexual, embora seja no meio social que elas se desenvolvam. Kant enfatiza que é por meio dessas estimulantes diferenças que os gêneros se sentem impelidos a se aproximar e se unir, além do que a promoção da moralidade se realiza na especificidade de cada qual. No homem, Kant destaca a força, a coragem e a racionalidade através da qual o reconhece como capaz de ter princípios e o define como aquele que deve governar. A mulher é para Kant aquela na qual deve estar presente a beleza, a doçura, a fragilidade, a alegria e outras belas virtudes para encantar o sexo masculino. É certo, que, às vezes, parece que Kant destituiu a mulher de racionalidade e não a considera como uma pessoa inteira e, noutras vezes, ele a entende como um ser racional, porém não consegue conceder-lhe as mesmas oportunidades que pertencem ao sexo masculino e enfatiza a necessidade de delimitar o que lhe convém estudar para que conserve em si a beleza peculiar de seu sexo e suas virtudes femininas, a fim de conservar o poder e o encanto que exerce sobre os homens. A mulher deve dominar o sexo masculino com a sua habilidade, por meio de sua decência e eloquência na linguagem e nos gestos. Estas características lhe permitem exigir dos homens um comportamento suave e cortês que os encaminha a uma decência moralizada, isto é, uma preparação para exortação à moralidade. Vale ressaltar que, do mesmo modo que a mulher é indicada para encaminhar os homens para uma decência moralizada preparando-os para o exercício da moralidade, ela também é considerada responsável se não realizar essa tarefa com êxito.

A questão moral em Kant pertence ao âmbito da razão que decide sobre o certo e errado, não cabendo esta tarefa a outra faculdade, nem mesmo para a faculdade do gosto ou do juízo. O gosto “é a faculdade de ajuizar a *priori* a comunicabilidade dos sentimentos que são ligados a uma representação dada (sem a mediação de um conceito)” Essa comunicação não se dá através do pensamento. Mas, a faculdade do gosto ou do juízo ajuda a desenvolver a sensibilidade para o discernimento no que se refere às questões morais. O gosto também pode ser definido como “o poder da faculdade do juízo estético de escolher de um modo universalmente válido” (Anth, AA, 07: 241).

No entendimento de Kant, o homem e a mulher em uma relação conjugal mantêm uma ligação de reciprocidade, na medida em que cada qual domina algum aspecto diferente na relação, isto é, cada um no âmbito de sua especificidade, através das semelhanças e diferenças, tentando construir uma inter-relação na qual se pretende que ambos encontrem a felicidade. Essa relação requer a complementaridade. Porém, apesar da bela e delicada figura feminina que ele descreve e dos elogios que atribui ao belo sexo, a mulher ainda se encontra em uma situação muito inferior ao do homem.

5. 2 A sexualidade e a moralidade

A questão da sexualidade dos seres humanos faz aflorar profundos e complexos conflitos no interior da filosofia moral de Kant. Sabemos que Kant, ao escrever a sua teoria moral, afirma que as leis morais devem ser deduzidas do “conceito universal de um ser racional em geral” a fim de que os seus princípios não dependam da “natureza particular da razão humana”(GMS, AA, 04: 412), a qual precisa do imperativo categórico para a prática da moralidade. Kant enfatiza já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que toda a moral precisa da Antropologia para ser aplicada aos homens, mas antes dessa aplicação, a moral, precisa ser exposta independentemente da Antropologia, “como Filosofia pura, isto é, como Metafísica (o que é fácil de fazer nesse gênero de conhecimentos inteiramente separados¹⁸⁴) (GMS AA 04: 412). Kant enfatiza que a metafísica se faz necessária, visto que sem ela

¹⁸⁴ Em nota, Guido de Almeida, esclarece que a palavra, separados, pode também ter o sentido de abstrato (*Abgesondert*). (Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Guido de Almeida. p. 311).

seria em vão, não vou dizer, determinar de maneira exata para o ajuizamento especulativo o elemento moral do dever em tudo o que é conforme ao dever, mas até mesmo impossível no <que concerne ao> mero uso comum e prático, em particular na instrução moral, fundar os costumes em seus princípios genuínos, produzindo assim atitudes morais puras e implantando-as nos ânimos para o bem supremo do mundo (GMS, AA, 04: 412).

Podemos constatar que Kant deixa claro que, o conhecimento metafísico é necessário tanto para o juízo especulativo como para o uso simplesmente comum e prático, mas chama especial atenção para a sua necessidade no procedimento da instrução moral, a fim de que os costumes possam ser fundados em princípios autênticos e, desse modo, criem-se condições propícias para o desabrochar das disposições morais puras que contribuem para o bem supremo do mundo. Na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant ocupa-se da transição do conhecimento racional moral comum para o conhecimento filosófico e inicia essa seção afirmando: “Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*”. (GMS AA 04: 393). Ele explica que todos os outros *talentos do espírito*, tais como o discernimento, a argúcia de espírito, a capacidade de julgar; como também as qualidades do temperamento, como, por exemplo, a coragem, a decisão, a constância de propósitos, são todos sem exceção, bens relativos, isto é, somente a vontade boa é boa de modo absoluto e está presente no conhecimento moral da razão comum, mesmo naquela pessoa que não sabe nem ler nem escrever, como é o caso de muitas pessoas ainda hoje e, como era outrora, a situação em relação à condição de quase todas as mulheres. Kant fez uma delimitação claramente explícita, a saber, os seres racionais em geral não precisam do imperativo categórico, pois, a sua vontade coincide com a lei moral e os seres racionais sensíveis, os quais necessitam do imperativo categórico para a prática da lei moral, porque, muitas vezes, a sua vontade que não é santa, não coincide com a lei moral e por isso precisa ser coagida. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant defende o princípio

fundamental da moralidade como totalmente a priori, sem nenhuma mistura com a natureza empírica dos seres racionais sensíveis. Na *Metafísica dos Costumes*, ele não nega o que afirma na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, porém, acrescenta a esses princípios morais puros o conhecimento da natureza empírica dos seres humanos, o qual precisa ser levado em conta para a aplicação desses princípios, agora, entendidos como um sistema de deveres. As características do gênero sexual, se feminino ou masculino, constituem-se como particularidades pertencentes a cada um. Porém, ambos, tanto a mulher quanto o homem, constituem-se como seres racionais sensíveis, embora, na realidade, nem sempre ambos são assim considerados.

Kant foi um atento leitor dos escritos de Rousseau e tudo indica, como já vimos anteriormente, que Kant, de alguma forma, aceitou e tomou como base o pensamento de Rousseau, pelo menos em alguns aspectos. Para Kneller, quando Kant se refere às diferenças entre o sexo masculino e feminino, enfatizando que no estado de natureza a mulher “é um animal doméstico” Kant estaria repetindo o que está contido em “*A Origem da Desigualdade*” escrito por Rousseau. Segundo Kant, a mulher a partir do momento do casamento se liberta da guarda de seu pai, mediada pela lei do Estado, nesse caso, o da Prússia e caso não casasse permaneceria sob a responsabilidade de seu pai até sua morte. Assim, enquanto a mulher adquire a liberdade com o casamento, o homem, ao contrário, perde a sua liberdade ao se casar (Anth, AA, 07: 309). A partir do casamento o marido passa a ser o guardião de sua mulher. Portanto, as filhas mulheres são guardadas por seus pais até o casamento, momento em que o pai transfere a tutela para o marido. Mas, desse modo, o casamento não pode ser entendido como o passaporte da liberdade para mulher, pois a sua tutela só é transferida de um guardião para outro. O homem, como senhor de si mesmo, o proprietário da mulher, da casa, dos empregados e de todas as posses que lhe correspondem, perderia a liberdade por quê? Embora seja compreensível, que nessas circunstâncias lhe é acrescentada uma série de responsabilidades que antes não lhe diziam respeito, ele usufrui dos direitos, na sociedade, para os quais a mulher não tem acesso, porque não lhe é permitido, por causa da lei vigente na sociedade de então. A perda da liberdade do homem, nesse sentido, devido às responsabilidades assumidas por conta de sua escolha, ou por fazerem parte daquilo que se refere à sua escolha, significaria, em alguns casos, a falta de tempo para se dedicar a ocupações de lazer, às vezes, fúteis. O homem, mestre e senhor também é referência bíblica, tal como é citado

por São Paulo, apóstolo de Cristo. No entanto, Kant justifica o seu entendimento sobre a mulher e o homem, sobre o casamento fundamentando-se na superioridade natural do homem em relação à mulher. Ele considera essa relação uma igualdade natural dos casais. Reiteramos que, em seu entendimento, numa relação a dois, ambos não podem ter a mesma força, o mesmo poder porque isso geraria atrito, motivo pelo qual um dos dois deve dirigir e esse deve ser o homem. Ao afirmar que o homem é naturalmente superior à mulher, ele não se refere somente à força física, à coragem para protegê-la dos perigos, mas, também à superioridade em relação aos direitos a ele concedidos pela lei, que faz de todos os seres do sexo masculino um cidadão do mundo, enquanto a mulher não é considerada cidadã, nem em sua própria comunidade, a não ser a partir do momento em que ela se torna mãe, direito que lhe foi concedido pela revolução francesa. Vale lembrar, aqui, do nascimento da democracia em Atenas nos tempos idos do ano de 508 a.C, que na época representava uma alternativa à tirania e que até hoje é proclamada e defendida politicamente. A tão enaltecida democracia era direito somente dos homens, desde que fossem proprietários de bens, pois só então eram considerados cidadãos. À mulher não cabia nem o direito de voz, nem de voto – ela não era cidadã. Infelizmente, no século XVIII, a época do esclarecimento, a mulher ainda não era cidadã.

Ainda, referente à diferença de direitos e deveres atribuídos a mulher e ao homem na sociedade, queremos acrescentar que na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, Kant escreve sobre a primeira destinação humana que é a destinação física referente ao impulso que leva o ser humano à conservação de sua espécie como espécie animal. A dificuldade aqui apresentada é que quando o ser humano estiver apto para a reprodução, no que se refere ao seu desenvolvimento natural, ele ainda não é considerado capaz pelas leis civis. Pelo desenvolvimento natural “ele é impelido pelo **instinto sexual** e também é capaz de gerar e conservar sua espécie, no estado de natureza, pelo menos em seu décimo quinto ano de vida.” (Anth, AA, 07: 325). Pelas leis civis “ele dificilmente pode (em média) ousar isso antes dos vinte anos”. Kant escreve:

Pois se o jovem tem bem cedo o poder de satisfazer sua inclinação e a de uma mulher como cidadão do mundo, está longe, entretanto, de ter o poder de manter sua mulher e filho como cidadão

do Estado. – Ele precisa aprender um ofício e conseguir clientela, para iniciar uma vida familiar com uma mulher (Anth, AA, 07: 327).

Kant, certamente, nos aponta um dos problemas da humanidade que perpassam os tempos. Também, hoje, tanto o jovem como a jovem amadurecem fisicamente, têm capacidade de gerar uma criança, mas normalmente não apresentam condições para ser responsáveis por uma família. No entanto, embora atualmente grande parte da humanidade disponha de fácil acesso aos meios de comunicação, pelos quais obtém as informações necessárias em relação ao conhecimento de métodos contraceptivos, como também dispõem de alguns recursos contraceptivos no sistema único de saúde, os quais são doados à população que por eles procura, ainda assim nascem muitas crianças para as quais ninguém se preparou para recebê-las, além dos inúmeros abortos realizados clandestinamente, colocando em risco também a vida da mãe.

A posição de Kant no que se refere ao relacionamento entre o jovem e a jovem, assim como a atribuição de responsabilidades na constituição de uma família é claramente atribuída somente ao jovem, isto é, ao gênero masculino. Certamente essa posição é cômoda para a jovem e pesada para o jovem e, sem dúvida, retrata a relação de desigualdade, além do que fica explícito o estado de menoridade da jovem. Nesse caso, a responsabilidade de dar início à constituição de uma família, isto é, os deveres exigidos para essa ação são requeridos integralmente do jovem em detrimento da jovem, visto que ela não é livre, é carente de direitos, isto é, ela não é cidadã.

Segundo Schröder, Kant, ao defender a superioridade natural das capacidades masculinas em relação às femininas, fundamenta-se em três dogmas patriarcais, a saber: Deus, a natureza e os costumes. Sua visão, para Schröder, é entendida como ahistórica e dualista, em detrimento de uma visão igualitária em relação à humanidade. Com base nesse entendimento, Kant constrói uma relação desigual entre os gêneros em que o homem é o senhor e mestre, detentor de privilégios. No que diz respeito ao costume, Kant defende a superioridade do homem em relação à mulher, com base na vida vivida até então, nas leis vigentes nessa sociedade¹⁸⁵. Desse modo, Kant mostra-se conservador em relação aos costumes estabelecidos. Esses três dogmas patriarcais

¹⁸⁵ SCHRÖDER, 1997, p. 284

também sustentam a base de legitimação de duas relações humanas diferentes, isto é, a relação “Mensch zu Mensch” que no parecer de Schröder deve ser traduzido como “masculino para masculino”, em cuja convivência as “relações contratuais são baseadas sobre a liberdade, a igualdade, e a reciprocidade, através da qual, somente homens são pessoas e cidadãos; e a relação do homem, entendido como cidadão patriarcal e, a mulher entendida como submissa ao homem e como não cidadã. Nessa relação, os homens são senhores e mestres imperando sobre “os seres humanos femininos (*verdinglichte Menschen*), cujas relações legais são baseadas numa total falta de liberdade e falta de direitos, obtendo a injustiça da dominação masculina imposta sobre as mulheres que Deus e a Natureza desejam ver, uma vez e para sempre, como não pessoas e não cidadãs”¹⁸⁶. Portanto, para Schröder, Kant elimina toda a população feminina do direito da noção de humanidade que ele defende em sua teoria da razão prática para todas as pessoas. Isso também significa que toda a população feminina não seria considerada como pessoa, ou no mínimo, menos do que uma pessoa.

Kant defende o casamento, o qual se realiza através de um contrato, como constatamos na segunda parte do capítulo II deste trabalho. Sabemos que uma relação contratual deve se fundamentar na igualdade, embora a igualdade defendida por Kant, na relação contratual do casamento, não consegue ser coerente com os princípios requeridos por esses conceitos, visto que não há direitos iguais para as mulheres em relação aos homens. Ela é destituída inclusive do único direito inato concedido a todos os seres humanos, isto é, o direito à liberdade e à presença da humanidade em seu ser. Todos os homens possuem esse direito original, embora o tenham de preservar através de suas ações, o que significa que podem deixar de ser livres, ou seja, podem deixar de ser seus próprios mestres ao cometerem um crime. A ação do crime destitui o homem de seus direitos e desse modo, pode até ser vendido. Os seres femininos, segundo Schröder, a partir dos escritos de Kant, não apresentam o status de pessoa, porque seu crime é simplesmente ter nascido mulher. Porém, diferentemente do homem, quando criminoso, que segundo a lei, nesse caso, pode ser vendido, as mulheres e as moças não podem ser vendidas. Não estar sujeito à venda é um direito especial concedido à classe feminina que limita o “*Sachen* status da mulher” e representa “um sinal de um minimum de *Person* status”. Portanto, o único direito individual da mulher consiste, segundo Schröder, em não

¹⁸⁶ SCHRÖDER, 1997, p. 285.

poder ser submetida à venda, o que lhe atribui algum indício de humanidade, porém é propriedade, ou de seu pai ou de seu marido¹⁸⁷.

A partir desse ponto de vista, ou seja, interpretado desse modo, realmente como afirma Schröder, Kant “perverte seu próprio conjunto de noções de pessoa, liberdade, igualdade e todos os outros conceitos filosóficos legais básicos em seu oposto”. Ela escreve que, na sociedade civil de Kant, a mulher é “roubada de seu direito humano mais essencial, o direito de se tornar pessoa, isto é, cidadã, livre e igual”. Schröder explica que Kant não vê problemas, no que se refere a tratar a mulher desse modo, isto é, atribuir-lhe um tratamento que viola os direitos humanos fundamentais que também lhe pertencem porque ele não a considera como ser humano, mas como coisa. O direito para ser pessoa, que lhe é negado pelos patriarcas, pela sociedade civil, não é considerado por Kant um problema, no que se refere a sua teoria ética, legal e filosófica. Assim sendo, essa posição não está em contradição com a sua “auto proclamada lei universal da natureza” ou com o seu imperativo categórico legal e ético. Kant também não reconhece que as máximas de sua teoria moral, que são universais, deixam de sê-lo na medida em que todas as mulheres não são contempladas por elas e dessa forma, as máximas não subsistem nessas condições, visto que requerem a universalidade.

Se o mundo humano de Kant refere-se somente aos seres do sexo masculino, as máximas da moralidade que devem ser universais referir-se-iam somente aos seres desse gênero e abrangeriam desse modo a universalidade. Porém, consideramos muito difícil compreender que Kant pudesse admitir que a mulher fosse concebida tão sem valor, isto é, que ele considerasse uma verdade estabelecida que a mulher devesse ser submissa ao marido, viver sob a tutela de um homem, não ser cidadã, ser tolhida em sua liberdade, ou seja, não lhe ser dado o direito da liberdade que pertence a todos os seres humanos.

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant deixa claro, que no casamento o homem é o senhor, aquele que manda e a mulher, aquela que deve obedecer e ser submissa ao marido (MS, AA, 06: 279). Kant reafirma um relacionamento desigual e segundo Schröder, essa definição segue implicitamente a “construção da velha lei patriarcal comum”, na qual o “marido e a mulher são considerados uma só pessoa na lei”. Visto desse modo, a existência da mulher perante a lei é suspensa durante o casamento, ou seja, é incorporada na existência legal

¹⁸⁷ SCHRÖDER, 1997, p. 288.

do marido. É interessante observarmos que há doutrinas religiosas, entre as quais se encontra a católica, que até a data de hoje, na leitura bíblica da cerimônia de um casamento, na grande maioria dos casos, refere-se a esse conteúdo, isto é, a submissão da mulher ao senhorio do marido. Se entendermos que o marido e a mulher constituem uma só pessoa na lei e que o homem é aquele que possui os direitos perante a sociedade civil e eclesiástica, o que resta para a mulher? Desse modo, ela não é vista como tendo o seu próprio modo de pensar, não é considerada pessoa. Em consequência, não pode ser livre, não sendo livre não pode assumir responsabilidades, isto é, não pode ser autônoma. Por essa razão, não teria sentido a mulher, segundo esse ponto de vista, assumir um contrato, mesmo que seja o do matrimônio, visto que ela não apresentaria as características requeridas para esse fim. Sabemos que Kant é contra qualquer contrato de relacionamento entre um homem e uma mulher, a não ser que seja pelo contrato do casamento, através da lei, cujo conteúdo foi abordado anteriormente no item 3, do capítulo II. Todos os contratos que objetivam esse fim, se não forem fundamentados pela lei do casamento, são entendidos por Kant como *pactum turpe*, são contrários à lei, o que significa que os filhos nascidos dessas relações são ilegítimos e para as mulheres que se encontram nessa situação é destinado um tratamento ainda pior do que aquele reservado às demais mulheres. Aqui temos uma possível justificativa para a opção de Kant a favor do casamento e sua clara e determinada posição contra quaisquer outros tipos de contratos referentes ao relacionamento entre uma mulher e um homem.

Para Schröder, no entanto, Kant iguala todas as mulheres aos animais, no sentido de que se constituem como meios para um fim, visto que a mulher serviria como meio para os fins do homem. Assim, ela explica que Kant “reduz a metade da população humana como meio para os fins de seu sexo”. Segundo essa leitura e confrontando essas afirmações referentes ao gênero humano, Kant, como afirma Schröder, “torna seu imperativo categórico *ad absurdum*, cancelando-o, ele mesmo. Sua *Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude* é nula e vazia, falhando com a incapacitável premissa de que as mulheres não são seres humanos”,¹⁸⁸.

Ainda queremos registrar que entre os amigos e conterrâneos de Kant, havia um, que com veemência lutava para a emancipação da

¹⁸⁸ SCHRÖDER, 1997, p. 296.

mulher, em relação ao qual faremos algumas considerações e abordaremos algumas de suas idéias.

O amigo referido de Kant se chamava Theodor Gottlieb von Hippel. Era conterrâneo de Kant, prefeito de Königsberg e um advogado pioneiro em defender a igualdade de direitos entre os homens e as mulheres. Segundo Allen Wood, foi “em 1783, aos 59 anos,” que Kant conseguiu comprar uma “casa para si mesmo – uma casa ampla e confortável na Prinzessinstrasse no centro da cidade, quase às sombras do castelo real que deu o nome à cidade”. A compra dessa casa deve-se “à influência e à ajuda de seu amigo Theodor Gottlieb von Hippel”¹⁸⁹. Ele era o único homem feminista alemão dessa época – um teórico da igualdade, enquanto Kant, Hegel e Fichte eram ideólogos da diferença, como afirma Schröder¹⁹⁰. Von Hippel não concordava com “a exclusão de todas as mulheres dos assim chamados direitos humanos da Revolução Francesa de 1789”, o que para ele era motivo de crítica, que ele expressava, muitas vezes, de modo irônico. Em 1792, Von Hippel publicou anonimamente seu livro “*Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber* (Sobre o melhoramento civil das mulheres). Fez a publicação anonimamente, porque fazia parte dos servidores civis de alta posição do Estado da Prússia e em seus escritos “atacava os servidores civis em geral, o rei da Prússia”, “o homem das Graças de Deus”. Porém, sua obra não foi entendida, nem aceita. Além disso, a sua posição ainda foi considerada ridícula e totalmente absurda. Von Hippel manifestava a sua indignação em relação à exclusão das mulheres no compartilhamento dos direitos conquistados pela revolução francesa, expressados em sua nova constituição, na qual a mulher não era mencionada, a não ser como mãe e, somente como mãe, considerada cidadã¹⁹¹. Nesse livro, Von Hippel escreve sobre alguns traços especiais da mulher, “tais como a pureza..., a ternura, a paciência, a resistência ... a simpatia, a tagarelice” que são consideradas como habilidades inerentes ao sexo feminino e artificialmente adquiridas no sexo masculino” o que as habilita para ser excelentes professoras de ambos os sexos. Von Hippel, segundo Kneller, deixa claro que a exclusão da mulher na esfera pública significa um atraso no avanço da humanidade para a construção de uma civilização autêntica. A seguir transcreveremos um trecho, de seu livro acima citado, contido no texto de Kneller:

¹⁸⁹ WOOD, 2008, p. 27.

¹⁹⁰ SCHRÖDER, 1997, p. 275-276.

¹⁹¹ SCHRÖDER, 1997, p. 275-277.

Deve o sexo oposto permanecer sempre como tem sido e é? São os direitos humanos assim basicamente subtraídos da mulher, os direitos civis assim indecentemente negados para ela para ser esquecida para sempre? As mulheres nunca devem alcançar um valor absoluto no e para o Estado? Elas nunca devem pensar e agir *para* e *por* elas mesmas? Não procuramos as respostas para essas questões em uma sutil e sofisticada ficção Romana ou em direitos de propriedade velha e tradicional e estatutos de limitação, assim que nós podemos novamente rejeitar tais questões e forçá-las a um estado de silêncio repugnante? Nós acalmaremos a nossa consciência masculina, com desconfiança em relação a possíveis consequências, com novos abusos, ou com qualquer fantasma que o povo usa para assustar crianças e assim protelar e protelar novamente esse assunto da raça humana inteira? Se assim é, então a gloriosa manhã de redenção ainda não está em nossas mãos. Nós seremos capazes para abster-nos de ainda chamar a nós mesmos Vândals e Goths – os nomes de nossos velhos antepassados – se nós não procuramos retificar essa injustiça, e o quanto mais cedo melhor?¹⁹²

Von Hippel, apesar de publicar anonimamente o seu tratado sobre os direitos da mulher e do casamento, pretendia claramente influenciar, com sua posição, a orientação política vigente. Ele não concordava com a tutela sexual em relação às mulheres, a desigualdade de direitos entre o homem e a mulher dentro do casamento e a situação da mulher como pessoa, destituída de direitos na sociedade de então. Como sabemos, a mulher não preenchia os requisitos para ser considerada como pessoa, cuja realidade não se harmonizava com os princípios da teoria moral kantiana desenvolvida na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na *Crítica da Razão Prática*, na *Metafísica dos Costumes*, como também as suas referências à moralidade na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica do Juízo*. A filosofia prática, que no que se refere à sua aplicabilidade requer, de modo especial, a vontade boa, sem

¹⁹² KNELLER, 2006, p. 451-452.

a qual, como afirma Kant, todas as outras qualidades, por melhores que sejam, não oferecem garantias de uma ação moral.

Em 1792, na Prússia, lugar onde Von Hippel e Kant viviam, estava sendo revisado o código civil de Frederico, cuja tarefa foi iniciada em 1780. No início de 1780, Von Hippel foi nomeado prefeito e chefe da política de Königsberg, por Frederick, o Grande, ocasião em que recebeu a incumbência de reformar o código legal do Estado prussiano. Porém, apesar de trabalhar durante toda a década de 1780 nesse projeto de reforma, não conseguiu estabelecer a sua efetivação, porque o sucessor de Frederick, o Grande, Frederick Wilhelm era um homem conservador. Dessa forma, através do código revisado, a mulher, pelo contrato do casamento “permanecia sob uma completa tutela legal de seu marido”, o qual possuía “(inclusive o “direito” para abrir suas cartas e permissão para abusar fisicamente dela em certos casos)”¹⁹³. Por conseguinte, nós nos questionamos, como ela poderia ser livre, a partir do casamento, como escreve Kant, se segundo a lei do Estado que deveria ter o poder para defender o direito de uma vida digna para todos os seres humanos, ela é considerada um ser que é menos que uma pessoa? Contudo, a mulher, mesmo sendo forçosamente dependente de seu pai, antes do casamento e depois de seu marido, conseguia, muitas vezes, ser não submissa, ainda que legalmente existissem amarras intransponíveis. Além disso, muitos homens conseguiram ser o que são, ou foram, graças a presença de uma mulher em suas vidas - companheira, esposa, amiga - e, isso, em muitos casos, aplica-se até o momento presente. Hoje, também podemos afirmar que há casos em que mulheres conseguem se destacar na vida pública porque podem contar com o auxílio de seu companheiro, em cujo convívio se constrói de modo partilhado a questão referente aos direitos e deveres de cada qual. Situações como essas normalmente se realizam na vida de mulheres casadas, ou que compartilham a sua vida com um (a) companheiro(a) e ou tem filhos, principalmente quando são ainda dependentes.

Schöder relata que Von Hippel rejeita a desigualdade de direitos referente ao gênero humano. Ele se coloca contra a ideologia antropológica dualista que tem as suas raízes no domínio do dualismo teológico e filosófico que justifica “a exclusão da mulher porque Deus e a natureza o decretaram assim”. Von Hippel questiona se “há outras diferenças entre o homem e a mulher do que a dos órgãos sexuais”¹⁹⁴.

¹⁹³ KNELLER, 2006, p. 452.

¹⁹⁴ SCHRÖDER, 1997, p. 278.

O referido amigo de Kant não está de acordo com o dogma teológico, segundo o qual o homem é superior à mulher. Em seu entendimento, os dois têm direitos iguais e ao se referir ao *Gênesis*, primeiro livro da Bíblia, a sua posição é de que o homem e a mulher nasceram iguais – nenhum dos dois originou-se do outro e nenhum detém superioridade em relação ao outro. Os escritos do *Gênesis* para ele significam “a imagem da libertação humana na origem do estado de sociedade”. Entretanto, se um dos dois, segundo ele, fosse superior, então seria a mulher – Eva- que ao receber a fruta da árvore do conhecimento, a única da qual não poderia comer – ofereceu-a para Adão e ambos, a partir de então, tiveram acesso ao conhecimento, à razão. Foi a mulher, segundo Von Hippel, que “quebrou a cadeia do instinto que guardava a razão”. Foi através dessa ação que as amarras se soltaram e ambos se tornaram livres e responsáveis pelas suas escolhas, fazendo uso de seu livre arbítrio¹⁹⁵.

Von Hippel também rejeita a idéia de que a natureza seja responsável pela força física, da mulher ser normalmente menor do que a do homem. Ele afirma, pelo que nos relata Schröder, que “o modo de vida, a moral e o vestuário são responsáveis pelas diferenças da força física, não a natureza¹⁹⁶. No que se refere à procriação humana, a mulher tem uma contribuição maior do que a do homem em termos de substância e forma, como escreve Von Hippel. Ele pergunta por que a natureza escolheria a fraqueza como característica da mulher, a pessoa responsável por gestar os seres humanos. Podemos ler o que ele escreve e é citado por Schröder: “Teria a toda poderosa natureza deixado sua representante, a mãe, fraca para trazer não somente as pessoas fracas de seu próprio sexo, mas também os fortes do nosso sexo”¹⁹⁷. Ele também questiona se há diferenças sexuais entre as almas; se “há almas que são exclusivamente colocadas em corpos femininos”. Afirma, segundo Schröder, que os homens atribuem para si uma superioridade da mente, maior poder de julgamento e outras características “à custa do sexo feminino como seu direito de primeiro nascimento”¹⁹⁸.

Von Hippel também faz considerações acompanhadas de sarcasmo em relação à barba no homem, cujo traço masculino externo era considerado um sinal de honra. Sobre a educação ele pergunta: “Podem as mulheres e moças desenvolver as suas capacidades... quando

¹⁹⁵ SCHRODER, 1997, P. 278-279.

¹⁹⁶ SCHRÖDER, 1997, p. 279.

¹⁹⁷ SCHRÖDER, 1997, p. 279.

¹⁹⁸ SCHRÖDER, 1997, p. 279-280.

nenhuma mão humanitária trata delas? Quando todas as coisas realmente conspiram para suprimi-las e quando possível eliminá-las? Nós preferiríamos culpar a natureza para a produção de defeitos a fim de salvar o nosso sistema?” Tal é o sistema “o tratamento preferencial real para os homens”¹⁹⁹. Esse tratamento realiza-se em detrimento dos direitos da mulher. Von Hippel escreve: “A única afirmação que eu desejo fazer é que quando a natureza começou criando a raça humana, ela deixou mais [dessa criação] para nós mesmos”²⁰⁰.

Nas colocações de Von Hippel está contida uma crítica aos filósofos e políticos da lei natural, os quais se fundamentam nas leis da natureza para fazer as suas afirmações. Embora a defesa de Von Hippel em relação às mulheres seja comovente e refira-se à luta pela sua real emancipação, ele, após a sua morte, “foi objeto de boatos que desaprovam seu comportamento sexual escandaloso”²⁰¹. Pelo que Kant escreveu sobre as mulheres, somos levados a pensar que ele não tomou em consideração as idéias de Von Hippel, o que pode ter sido motivado pelo comportamento sexual de seu amigo. Em consequência ao relato referente à atitude de Von Hippel em relação as mulheres, nós também nos perguntamos pelas suas intenções ao defender a emancipação das mesmas.

Segundo Allen Wood, havia rumores, no tempo em que Von Hippel escreveu o seu ponto de vista em relação à emancipação das mulheres, de que esses escritos feministas fossem da autoria de Kant²⁰². Acreditamos que não, porque entre as afirmações de Von Hippel há algumas que Kant não faria, tais como as que dizem respeito às diferenças entre o homem e a mulher restringir-se somente aos órgãos sexuais. Nesse sentido, entendemos que homens e mulheres têm características diferentes, algumas por conta de sua natureza e outras construídas no meio social no qual estão inseridos, como resultado do convívio estabelecido nas inter-relações humanas. Von Hippel critica veementemente os filósofos e políticos que tomam como base as leis da natureza para explicar o seu ponto de vista em relação à humanidade, enquanto Kant, ao caracterizar o homem e a mulher, fundamenta-se principalmente, embora não somente, nas leis da natureza. Kant preserva, em grande parte, os costumes estabelecidos, no que se refere à relação entre o homem e a mulher e o papel atribuído a cada qual na

¹⁹⁹ SCHRÖDER, 1997, p. 280.

²⁰⁰ SCHRÖDER, 1997, p. 280-281.

²⁰¹ WOOD, 2008, p. 27.

²⁰² WOOD, 2008, p. 27.

sociedade, enquanto Von Hippel prima pela ruptura e mudança nos costumes.

Veremos agora a posição de Márcia Baron em seu artigo *Kantian Ethics and Claims of Detachment*, no qual ela escreve que a teoria de Kant estava muito à frente de seu tempo e do que ele conseguiu se colocar à frente, isto é, sua teoria foi muito mais progressista do que ele conseguiu ser, assim como acontece, às vezes, com pensadores brilhantes. Ela lamenta muito, o que ele escreveu em relação à mulher, mas pensa que isso não impugna a sua teoria. No entendimento de Baron, a mulher, para Kant, está em uma posição política e moral subordinada ao homem – é menor, dependente e assim impossibilitada de responder por si mesma as suas questões. Ela cita Sally Sedgwick que explica que, a mulher foi privada através da força sócio histórica, isto é, foi forçada a viver confinada em casa e em consequência mantida afastada da esfera da vida pública e política e, desse modo, privada de exercitar suas faculdades racionais.

Kant afirma que as mulheres são inferiores aos homens por natureza no que se refere às habilidades cognitivas e morais. É culturalmente observável que a mulher, ao longo dos anos, é ensinada e incentivada a desenvolver os sentimentos e emoções, enquanto ao homem é negado demonstrar seus sentimentos de sensibilidade emotiva. Márcia Baron, muito bem esclarece que, também os homens são frutos da socialização recebida pela educação, tanto a verbal como a não verbal, a qual não os estimula para desenvolver as suas faculdades afetivas e emocionais. Segundo ela, Kant ao escrever a sua teoria filosófica e, ao se referir ao conceito de pessoa em sentido geral, tem em mente o homem e não a mulher, além disso, para o desenvolvimento da moralidade deveria envolver mais o cultivo dos sentimentos. Fundamentado nisso, ela sugere que a teoria ética de Kant necessita ser corrigida no que se refere a “dar um espaço mais amplo para o cultivo dos sentimentos como parte do auto desenvolvimento moral”²⁰³.

Se separarmos a sua teoria ética e moral, de sua vida pessoal, influenciada pela cultura social do espaço e do tempo, no qual ele estava inserido, em cuja realidade construiu o seu sistema de valores, ao qual estava ligado, temos possibilidade de visualizar que Kant não conseguiu se colocar de acordo com sua teoria no que se refere à vida inter-relacional do homem e da mulher e do valor atribuído a cada qual.

²⁰³ BARON, 1997, p. 147.

Sabemos que Kant entendia que a natureza da mulher determinava-se mais pela inclinação do que pela razão. Baron escreve que Sally Sidgwick afirma que isso precisa ser corrigido, o que poderá ser feito, dizendo que “as mulheres não são por natureza inferiores aos homens em suas habilidades morais e cognitivas” e se é mais comum entre as mulheres o fato de serem elas “cegadas pela emoção, ser moralmente fracas, ou ter “vontade impura”, isso facilmente seria explicado pelo fato de que moças e mulheres são ensinadas em um modo miríade (velado), que as fêmeas são mais emotivas do que os homens e que qualquer fêmea que não for assim, é altamente suspeita (como são suspeitos homens emotivos)”²⁰⁴. Baron entende que se fazem necessárias mais correções na teoria ética kantiana, tal como em relação à socialização, isto é, do mesmo modo que as mulheres sofreram influência em seu modo de agir no que diz respeito às emoções, os homens também passaram pelo mesmo processo, só que pelo efeito inverso, isto é “os homens não têm tido estímulos adequados (e assim oportunidades) para desenvolver as suas capacidades emocionais e afetivas”²⁰⁵. Ela ainda enfatiza que é preciso que se dê um espaço maior ao cultivo dos sentimentos, como parte do auto desenvolvimento moral da ética kantiana.

Baron observa, que vários estudantes da teoria kantiana, no tempo de hoje, são mulheres, como também há kantianas mulheres, incluindo nesse percentual, muitas mulheres que se consideram feministas. Além disso, afirma que não crê que há mais filósofas feministas que estudam Hume, do que o número delas que estudam a teoria de Kant e ainda acrescenta que ela, como alguém que estuda Hume e Kant, não entende a ética de Hume mais simpática para o feminismo do que a ética de Kant.

A ética de Hume e de Aristóteles é entendida, comumente, como mais simpática para o feminismo, por apresentar um espaço mais amplo para o cultivo dos sentimentos, isto é, reserva um papel positivo maior em relação aos sentimentos, do que a ética de Kant²⁰⁶. Porém, segundo Baron, a ética de Kant apresenta recursos melhores para providenciar as mudanças sociais, inclusive o inteiro reconhecimento da igualdade política e moral das mulheres, apesar da visão pessoal de Kant em relação a elas e sua visão de igualdade na *Doutrina do Direito*. Portanto, Baron é de parecer de que tanto a ética de Aristóteles quanto a

²⁰⁴ BARON, 1997, p. 146.

²⁰⁵ BARON, 1997, p. 147.

²⁰⁶ BARON, 1997, p. 148.

de Hume apresentam mais dificuldades para enfrentar o desafio do status quo e fazer acontecer as mudanças sociais do que a teoria ética de Kant.

Consideramos que seja muito difícil conceber que Kant, como um homem consciente da posição inferior da mulher na sociedade e das conseqüências que essa falta de liberdade e autonomia acarretava para a sua vida, simplesmente se resignasse, em relação a esse aspecto, aos costumes e dogmas estabelecidos. A situação política e sociocultural da mulher no século do esclarecimento é tecida de restrições, repleta de obrigações e vazia de direitos, isto é, desprovida de liberdade. Kant, esse pensador brilhante, um dos principais expoentes do esclarecimento, homem de uma inteligência incomparável e que, além disso, procurava viver a sua vida de modo que houvesse coerência entre a teoria que escrevia e a realidade de vida que vivia, em relação à mulher, no entanto, ele não consegue se colocar a frente de seu tempo, como afirma Márcia Baron. Kant, talvez, até tenha tentado ajudar a mulher em sua emancipação, apesar das evidências penderem para o lado contrário. No texto sobre *Resposta à Pergunta: que é “Esclarecimento”* (*Was ist Aufklärung*), de 1783, Kant inclui a mulher referindo-se a ela como o belo sexo e observando o quanto é difícil a saída do estado de menoridade para o estágio da maioridade, porém, as características pessoais requeridas para a saída do ser humano da menoridade são virtudes consideradas por ele como masculinas. Ao escrever sobre o casamento, do modo como é pensado e defendido por Kant, mesmo permeado com todas as suas incoerências pode ter sido o meio melhor que ele tivesse encontrado para proteger a mulher de seu tempo. Ele acreditava na proteção concedida pela lei, que através do casamento era adquirida por ambos, ainda que mesmo assim, a mulher, também nesse contexto, encontrava-se em situação inferior a do homem, mas estava amparada pela lei. Pelo que Kant escreve sobre o homem e a mulher, no que se refere a caracterização de cada qual e a maneira de se relacionarem, o que caberia a cada um e também o que não convinha possibilita uma relação de complementaridade, mas não de igualdade entre os gêneros sexuais. Embora não temos como negar as evidências, isto é, aquilo que Kant escreve sobre a mulher e o homem, estamos de acordo com a posição de Márcia Baron que entende que Kant não conseguiu se colocar de acordo com sua teoria no que se refere à vida inter-relacional do homem e da mulher. Ele não consegue estabelecer coerência entre aquilo que escreve sobre a caracterização pessoal da mulher e do homem, no que se refere à maneira deles se relacionarem na

vida familiar e comunitária, ou seja, na vida particular e pública. Porém, independentemente das questões empíricas e, na medida em que atualizamos esses escritos que se referem à questão ora referida, a teoria moral e de ação kantiana nos fornece condições, assim como defende Márcia Barom, de apresentar recursos excelentes para providenciar as mudanças sociais, inclusive o inteiro reconhecimento da igualdade política e moral das mulheres, apesar da visão pessoal de Kant em relação a elas e sua visão de igualdade na *Doutrina do Direito*, ao tratar sobre o casamento.

Em sua terceira crítica Kant escreve o seguinte:

Ora nós temos somente uma única espécie de ser no mundo, cuja causalidade é dirigida teleologicamente, isto é, para fins, e todavia de tal modo constituída que a lei, segundo a qual ela determina a si própria fins, é representada por eles próprios como incondicionada e independente de condições naturais, mas como necessária em si mesma. Esse ser é o homem, mas considerado como númeno; o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir da sua própria constituição, uma faculdade supra-sensível (a liberdade) e até mesmo a lei da causalidade com o objeto da mesma que ele pode propor a si mesmo como o fim mais elevado (o bem mais elevado do mundo) (KU, AA, 05: 435).

Kant explica que ao ser humano ou a qualquer outro ser racional no mundo, no que diz respeito ao ser moral, não cabe a formulação da pergunta “para que ele existe”, visto que “a sua existência possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual – tanto quanto lhe for possível – pode submeter toda a natureza, perante o qual ao menos ele não pode considerar-se submetido a nenhuma influência da natureza”. Kant afirma que o ser humano constitui-se como o fim terminal da criação e é ele que completa a fundamentação da “cadeia dos fins subordinados entre si” na natureza. (KU, AA, 05: 435). Por *fim terminal* entende-se “aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade”, isto é, a natureza não basta “para causá-lo e produzi-lo, segundo a idéia desse fim, porque ele é incondicionado” (KU, AA, 05: 434). Nesse sentido, Kant afirma o que segue: “só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se

encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual, por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada” (KU, AA, 05: 435-436). Portanto, somente o ser humano, isto é, sem referir-se ao gênero sexual dessa espécie, apresenta as condições necessárias para a capacidade de ser um fim terminal. A perpetuação da espécie humana somente se realiza através da vida de ambos, mulher e homem. Assim como a sobrevivência da humanidade se efetua somente sob a condição de uma vida compartilhada, através de uma inter-relação humana, na qual são requeridos o amor e o respeito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por conta de nossa racionalidade, através da qual temos vontade, somos capacitados do poder de estabelecer fins, assim como planejar e executar os projetos, para os quais nos propomos. O ser humano é o único ser da natureza que se constitui como fim em si mesmo, enquanto “o animal é por seu próprio instinto tudo aquilo que pode ser”(Päd, AA, 09: 441). O que faz com que o ser humano seja representado desse modo, isto é, como fim em si mesmo, é a moralidade; ou seja, o objeto ou a matéria que Kant estabelece como fim da lei moral é a humanidade, e esta é também a condição necessária para que ele se torne um membro legislador no reino dos fins. Esse fim não é contingente, mas necessário para o qual é requerido o nosso respeito em relação aos outros e a nós mesmos. A exigência do respeito de nossa pessoa para nós mesmos é necessária porque a lei moral em Kant requer a universalidade e, sem a inclusão de nossa pessoa, não alcançamos a universalidade. No reino dos fins, tudo pode ser compartilhado, inclusive as máximas de ação de fins particulares, desde que sejam para o bem, visto que, nesse caso, harmonizam-se com os fins particulares, do bem, de todos os outros seres racionais e se fundamentam na vontade boa, da qual se origina toda a bondade. Assim, o reino dos fins se harmoniza com o soberano bem, o qual se constitui pela participação da moralidade, como seu primeiro elemento e pela felicidade, como seu segundo elemento, sempre tendo presente que a felicidade deve se adequar à moralidade, tal qual devem ser escolhidas as máximas para a realização de ações e atitudes no reino dos fins, isto é, os fins particulares devem poder se harmonizar com as exigências da lei moral.

O principal ponto de referência desse estudo é a segunda formulação do imperativo categórico, isto é, a fórmula da humanidade como fim em si mesmo, que prioriza o ser humano em relação a todos os outros seres e coisas do universo. Ao estudarmos o conceito de reciprocidade, de responsabilidade e de consentimento das ações entre as pessoas adultas, mostramos que a moral kantiana requer que respeitemos a nossa própria pessoa e a pessoa de todos os outros seres humanos, a fim de preservar a humanidade em nós, assim como nos outros, com o objetivo de sermos dignos da mesma. Devido à humanidade, cada qual se constitui como fim em si mesmo, motivo pelo qual ninguém deve tratar a si mesmo ou a qualquer outro como simples meio para qualquer “uso arbitrário desta ou daquela vontade” (GMS, AA, 04: 428). Enquanto somos seres que podemos nos pensar como fins

em si mesmos, os animais irracionais não apresentam essas condições, ou seja, Kant não os considera como seres que podem pensar-se como fins em si mesmos. Desse modo temos, por conta de nossa racionalidade, o dever de cuidar dos animais, evitar com que sofram e fazer tudo o que estiver em nosso alcance para deixá-los bem. Nesse sentido, os animais irracionais, como também as coisas representam meios, através dos quais os seres humanos podem se aperfeiçoar moralmente. A dignidade da humanidade é alcançada pelo ser humano, na medida em que ele cumpre duas exigências, a saber: a capacidade de ser legislador universal e a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação.

A lei moral expressa a autonomia da razão prática pura, isto é, a liberdade, que, por sua vez, representa a condição formal de todas as máximas. O princípio da autonomia caracteriza-se pela independência da matéria ou do objeto e pela determinação do arbítrio, como também pela forma legislativa universal que é uma auto-imposição incondicional. A finalidade da máxima do princípio da autonomia na efetuação de sua ação, tem como objetivo a realização da lei moral, sem a pretensão de qualquer outra intenção ou finalidade, do mesmo modo como as máximas de qualquer outra fórmula do imperativo categórico. Porém, o princípio da heteronomia do arbítrio caracteriza-se pela dependência da matéria ou do objeto, isto é, da lei natural, em cuja situação a vontade se submete ao impulso ou inclinação. A máxima da ação não contém a forma universal legislativa, não se fundamenta em obrigação e opõe-se ao princípio de uma razão pura prática, como também é contrária à disposição (*Gesinnung*) moral, mesmo que a ação dessa máxima esteja conforme à lei moral. O princípio da autonomia da vontade é definido por Kant no parágrafo 8, teorema IV como a representação do “único princípio de todas as leis morais e dos deveres” que corresponde à lei moral.

Ao tratarmos do conceito de reciprocidade, ocupamo-nos das duas formas de relacionamento humano em que a reciprocidade é requerida para que a ação seja moral, a saber: a relação de amizade e o casamento. Na reflexão referente à amizade, além de escrever sobre o entendimento de Kant em relação a esse conceito, também escrevemos sobre o que pensa Cícero no que se refere a esse tema. Cícero defende que a amizade mais bela e mais conforme a natureza é “aquela que é um fim em si mesma, e que buscamos por seu mérito intrínseco”²⁰⁷.

²⁰⁷ CÍCERO, 2006, XXI, 80.

Também é desse modo que Kant entende a amizade verdadeira, isto é, a amizade moral, a qual requer uma relação de respeito e amor. “Pois o amor pode ser considerado como atração e o respeito como repulsa, e se o princípio do amor convida os amigos a se aproximarem uns dos outros, o princípio do respeito requer que permaneçam a uma apropriada distância um do outro” (MS, AA, 06: 470).

No que se refere ao casamento, é nosso parecer de que Kant incluiu o tema da relação sexual, o contrato do casamento e a formação da família na Doutrina do Direito na discussão sobre a propriedade, porque pretendia que o Estado apresentasse condições legais para amparar as pessoas inseridas nesse contexto, de modo especial as que até então estavam à margem dos direitos humanos, inclusive no que se refere ao direito universal à liberdade. Kant defende que o homem e a mulher em uma relação conjugal mantêm uma ligação de reciprocidade, na medida em que cada qual domina algum aspecto diferente na relação, isto é, cada um no âmbito de sua especificidade, através das semelhanças e diferenças, tentando construir uma inter-relação na qual se pretende que ambos encontrem a felicidade. Consideramos que nessa espécie de relação conjugal defendida por Kant, não é possível uma ligação de reciprocidade fundamentada numa relação de igualdade, mas somente uma relação de complementaridade, pois só a partir desse entendimento pode-se pensar em uma relação de reciprocidade, visto que não há igualdade de direitos entre o homem e a mulher, ou seja, ao homem são atribuídos muito mais direitos do que o são para as mulheres. Kant apresenta duas exigências para a relação sexual ser moral, a saber, o casamento, entendido como necessário porque se constitui como um requerimento da lei da humanidade e a relação de reciprocidade, porque é somente através dela que cada qual restaura a sua personalidade nessa espécie de relação. Na relação de reciprocidade está incluído o consentimento de ambas as partes e a necessidade da responsabilidade de cada um, para cuja finalidade se exige o status de pessoa de quem compõe este relacionamento. A responsabilidade é necessária tanto nas relações de reciprocidade, quanto nas relações humanas de consentimento. A relação de reciprocidade não se realiza, portanto, sem a responsabilidade, mas para a efetuação das ações de consentimento, nem sempre se faz necessária a existência de uma relação recíproca.

Consideramos importante, também, observar que Kant, ao tratar do casamento, abrange o âmbito da moralidade e o âmbito do direito. O contrato que faz parte do casamento inclui a promessa de fidelidade de

ambas as partes, isto é, do homem e da mulher. Nesse sentido, entendemos que Kant atribui igualdade de direitos e deveres ao homem e à mulher. A promessa deve ser mantida tanto no âmbito da moralidade, quanto no âmbito do direito. No que concerne ao âmbito do direito, a lei outorga a cada um dos cônjuges, a permissão de tomar de volta o parceiro, se este romper o compromisso da promessa de fidelidade efetuada. No que se refere ao âmbito da moralidade, a relação sexual requer a reciprocidade, isto é, o dar-se a si mesmo ao outro e nessa mesma medida receber o outro de volta. Desse modo, através dessa comum união numa relação sexual, a personalidade de ambos é restaurada e somente assim a relação sexual, segundo Kant, é moral. Dessa forma, no âmbito da moralidade, no que se refere à relação sexual entre a mulher e o homem, tanto um quanto o outro são entendidos como pessoa, isto é, são considerados iguais, mas no âmbito do direito, ela, a mulher, é considerada uma propriedade (legal) do marido, inclusive constituindo-se, junto a ele, em uma só pessoa na lei. Assim sendo, os escritos de Kant concernentes à relação da mulher e do homem no casamento no âmbito do direito não ferem somente a sua teoria moral, mas carecem de coerência interna ao próprio texto, visto que não respeitam o que é requerido pelo entendimento dos conceitos constituintes do texto, tal como o conceito de contrato. Um contrato exige o status de pessoa dos que dele fazem parte. Ser entendido como pessoa significa ter autonomia, para cujo fim se requer a liberdade, sem a qual não há condições de alguém ser responsável, assim como de efetuar o consentimento das ações. Além disso, no casamento ainda há a exigência da reciprocidade, a fim de que este relacionamento seja moral. Porém, segundo Kant, as qualidades requeridas para o estabelecimento de um contrato são prerrogativas masculinas, não femininas. Por conseguinte, a mulher não apresenta condições para realizar um contrato.

A mulher é entendida por Kant como o belo sexo, assim como um ser frágil que necessita da tutela e proteção de um homem, de modo que, na maior parte de seus escritos, não a considera uma pessoa, isto é, ele a compreende como sendo menos do que uma pessoa. Como simplesmente mulher, não é considerada cidadã, este direito somente lhe é concedido como mãe, a partir da revolução francesa em 1789. A mulher não deve dedicar-se a estudos profundos, mesmo que tenha condições, visto que destruiria, em seu ser, a leveza e a beleza de seu caráter sexual, pelos quais exerce o seu encanto sobre os homens. Ela não apresenta, segundo Kant, a capacidade para agir segundo princípios.

Sua vida seria regida pelas sensações, pelos sentimentos, pelas emoções, em cujas características ela se apoiaria para fazer a avaliação e o juízo moral. Tem em seu poder, por meio de sua natureza, sentimentos voltados para o bem, isto é, boas disposições morais. Desse modo, o acesso e o desenvolvimento da moralidade dos seres femininos não teriam como fundamento regras universais, ou seja, princípios válidos para todos os seres racionais sensíveis, tal como Kant preconiza em sua teoria moral. A mulher é suscetível a tudo o que é belo e rejeita tudo o que é feio; há para ela, uma íntima relação entre o belo e as relações morais, e o feio e as relações não morais, visto que a sua avaliação e seu juízo moral fundamentam-se nos sentimentos, não em princípios. A ênfase às suas virtudes, tais como a bondade, a modéstia, a honestidade, a compaixão, a delicadeza facilitam a conservação da sociedade patriarcal e garantem ao gênero masculino a certeza da paternidade de seus filhos. Entretanto, a despeito de tudo isso, a mulher é considerada por Kant a precursora educacional da moralidade dos homens, ou seja, sua decência e eloqüência “na linguagem e nos gestos” lhe permite “exigir um comportamento suave e cortês por parte do sexo masculino” (Anth, AA, 07: 306). Desse modo, o comportamento do sexo masculino se vê encaminhado a uma decência moralizada, que pode ser entendida como uma preparação e exortação à moralidade. O homem, por sua vez, é considerado o sexo sublime, constituindo-se de um ser forte e corajoso que deve proteção à mulher, assim como apresenta a capacidade de reflexões profundas e estudos difíceis. Ele é capaz de ter e agir por princípios. O homem é o senhor a quem a mulher deve submissão.

As características sexuais dos seres humanos são definidas pela natureza, através das quais cada qual, isto é, o homem e a mulher, devem procurar se aperfeiçoar, de modo que a mulher procure embelezar cada vez mais as suas qualidades e o homem enobrecer cada vez mais as suas.

Defendemos que os escritos de Kant, em relação à mulher, precisam e podem ser atualizados, ao menos em alguns aspectos, tais como aqueles que se referem às características das mulheres e homens, a saber, a inferioridade das mulheres em relação aos homens, em suas habilidades morais e cognitivas. Se as mulheres são mais emotivas e os homens mais frios, não é porque a natureza ou Deus quis que fosse assim, mas porque, em sua socialização foram educados para tais atitudes. Nesse sentido, é necessário viabilizar mudanças na educação para equilibrar razão e emoção em ambos os sexos, procurando manter a beleza na mulher e a sublimidade no homem, mas com igualdade de

direitos atribuídos a cada um. Para tal fim defendemos que a teoria moral de Kant apresenta recursos para fazer acontecer as mudanças sociais, tais como o reconhecimento da igualdade política e moral das mulheres, na medida em que entendemos que a mulher tem as mesmas capacidades cognitivas e morais que os homens e, desse modo, os mesmos direitos que eles.

Em relação à homossexualidade, entendemos que, atualmente, a relação sexual não é mais o único modo de perpetuar a espécie humana, considerado por Kant como um fim da natureza, que não estaria sendo respeitado pelas pessoas que mantivessem relações homossexuais, visto que se universalizada a máxima dessa ação, resultaria como consequência, a destruição da humanidade. Desse modo, entendemos que é defensável a relação homossexual nos casos em que as pessoas apresentam, em sua natureza, a inclinação sexual pelo mesmo sexo, visto ser o desejo sexual um dos desejos humanos mais fortes de sua natureza. Além disso, Kant afirma que todo o ser humano tem o dever indireto de procurar a sua própria felicidade. Ainda é importante ressaltar que a relação sexual não se resume ao ato sexual, mas a todos os elementos que constituem o relacionamento estabelecido, pois a sexualidade perpassa a pessoa inteira de cada ser humano e, dessa forma, faz parte da busca da realização pessoal desejada por cada ser humano.

Consideramos, ainda, importante observar que podemos estabelecer uma correlação entre a afirmação de Kant, de que a mulher faz o bem por inclinação, isto é, motivada pelas qualidades inerentes ao seu gênero sexual, que a sensibiliza no sentido de não se sentir confortável com as injustiças e os males do mundo e reage com manifestação de repulsa e asco em relação às ações erradas, as quais ela compreende como feias; e a afirmação de Kant na *Metafísica dos Costumes*, de que é nosso dever “não evitar os lugares onde se encontram os pobres a quem falta o necessário, mas buscá-los”, assim como devemos visitar os doentes em hospitais e os detidos nos cárceres, pois é nesses lugares que comumente encontramos pessoas sofredoras, fragilizadas por suas limitações, cuja realidade oferece condições de possibilidade para nos tornarmos sensíveis às necessidades alheias. Esse impulso, afirma Kant, faz parte da natureza humana e ajuda a fazer aquilo que a representação do dever por si só não dá conta (MS, AA, 06: 457). Além disso, o gosto pelo belo, atribuído por Kant à mulher, constitui-se de outro componente que facilita, segundo o seu entendimento, a prática da moralidade. Ele observa que “o gosto ideal

tem uma tendência a incentivar externamente a moralidade”. Kant é claro ao afirmar que um ser humano civilizado em sua posição social não significa o mesmo que formar um “homem *eticamente bom* (como homem moral), mas o prepara para tal, pelo esforço de satisfazer os outros no estado em que se encontra (tornar-se querido ou admirado). - O gosto poderia, desse modo, ser chamado de moralidade no fenômeno externo” (Anth, AA, 07: 244). Porém, Kant adverte que isso apresenta uma contradição, no sentido de que “ser bem educado contém a *aparência* ou a conveniência daquilo que é eticamente bom, e inclusive um grau dele, a saber, a inclinação a estabelecer um valor já na aparência dele” (Anth, AA, 07: 244). Kant considera a fragilidade e as limitações da natureza humana, assim como o gosto pelo belo, cujas vivências podem ajudar na prática da moralidade.

Compreendemos que o entendimento mais aprofundado da responsabilidade, reciprocidade e do consentimento das ações nas relações interpessoais ajudam na apreensão da teoria moral kantiana na sua totalidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Bibliografia específica.

1. 1. Obras de Kant:

KANT, I. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. (Trad. de Clélia Aparecida Martins) São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, I. *Anúncio de um Término Próximo de um Tratado para a Paz Perpétua na Filosofia*, in *ethic@* v.5, nº 2, p. 221-233 (Trad. sob a coord. de Valério Rohden com a participação de Adriano Perin, Berta Rieg Scherer, Charles Feldhaus, Daiane Martins Rocha, Gabriel Xavier e Rocélio de Souza Freitas). Florianópolis, 2006.

KANT, I. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. (Trad. de Artur Morão: *Zum Ewigen Frieden ein Philosophischer Entwurf*). Lisboa: E. 70, 1988.

KANT, I. *A Religião nos Limites da Simples Razão*. (Trad. de Artur Morão: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*). Lisboa: Ed. 70, 1992.

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. (Trad. de Valério Rohden e Antonio Marques: *Kritik der Urteilskraft*). 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. (Trad. de Artur Morão: *Kritik der praktischen Vernunft*). Lisboa: Ed. 70, 1994.

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. (Trad. de Valério Rohden: *Kritik der praktischen Vernunft*). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão: *Kritik der Reinen Vernunft*). 4ª ed. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Trad. de Guido de Almeida: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) – São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Trad. de Paulo Quintela: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). Lisboa: Ed. 70. 1997.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 3. ed. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1906.

KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Kants Werke, Akademie Text Ausgabe, Band IV. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Kants Werke, Akademie Text Ausgabe, Band V. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

KANT, I. Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band II. Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1968.

KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. (Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra). Org. Ricardo R. Terra. São Paulo, Brasiliense, 1986.

KANT, I. *Lecciones de Ética*. (Trad. Castellana de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero). Barcelona, Novagràfik, 1988.

KANT, I. *Lectures on ethics*. (Translated by Peter Heath) Cambridge University Press, New York, Edited by Peter Heath and J.B. Schneewind, 1997.

KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. (Trad., textos adicionais e notas de Edson Bini). Bauru, São Paulo: Edipro, 2003.

KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*. (Trad. Y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho). 2ª ed. Editorial Tecnos, 1994.

KANT, I. *Metaphysik der Sitten*. Kants Werke, Akademie Text Ausgabe, band VI. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968.

KANT, I. *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime – Ensaio sobre as doenças mentais*. (Trad. de Vinícius de Figueiredo: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen – Versuch über die Krankheiten des Kopfes*). 2ª edição. São Paulo, Papyrus, 2000.

KANT, Immanuel. *Resposta à Pergunta: que é “esclarecimento?”* (*Was ist Aufklärung?*) (Org. Emanuel Carneiro Leão, Vozes, 1987. p. 101-117).

KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. (Trad. de Francisco Cock Fontanella: *Über Paedagogie*). São Paulo: Editora UNIMEP, 1996.

1. 2. Obras relacionadas a Kant:

ALLISON, Henry E. *Morality and Freedom: Kant’s Reciprocity Thesis*, in GUYER, Paul. (org.). *The Groundwork of de Metaphysical of Morals*. Critical Essays. New York: Cambridge University Press, 1998.

ALLISON, Henry E., *Kant’s doctrine of obligatory ends*, in *Idealism and Freedom: Essays on Kant’s Theoretical and Practical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 1996.

ALLISON, Henry E. *Kant’s Theory of Freedom*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 1995.

ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. (Trad. e ensaio de André Duarte de Macedo). São Paulo: Relume Dumará, 1993.

BADINTER, Elisabeth. *Um Amor Conquistado: o Mito do Amor Materno*. (Trad. Waltensir Dutra). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARON, Marcia. *Kantian Ethics and Claims of Detachment*, in *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*. Ed. by Robin May Schott; Pennsylvania State University, 1997.

BARON, Marcia. *Kantian Ethics (almost) without Apology*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago; University of Chicago Press, 1960.

BORGES, Maria de Lourdes. O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade, in *Studia Kantiana*: v.5, n. 1, nov. 2001.

BORGES, Maria de Lourdes. DALL'AGNOL, Darlei. DUTRA, Delamar Volpato. *Ética [o que você precisa saber sobre...]*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

BORGES, Maria de Lourdes. *Waht can Kant teach us about emotions?* in *Journal of Philosophy, USA*, V. 04, n. 003, p. 140-158, 2004.

CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre a Amizade*. (Trad. João Teodoro d'Olim Marote). Editora Nova Alexandria, São Paulo, 2006.

DUTRA, Delamar Volpato. *Kant e Habermas. A reformulação discursiva da Moral Kantiana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

FÖRSTER, Eckart. As mudanças no conceito kantiano de Deus, in *Studia Kantiana*: v. 1, n. 1, set. 1998.

GUYER, Paul. The Form and Matter of the Categorical Imperative, in *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin – New York, 2001.

GUYER, Paul. *Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality*. New York: Cambridge University Press, 1996.

GUYER, Paul. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. New York: Cambridge University Press, 2000.

HILL Jr., Thomas E. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

KNELLER, Jane. *Kant on Sex and Marriage Right*. In Guyer, Paul (ed.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge University Press, 2006 p. 505 – 537.

KNELLER, Jane. *The Aesthetic Dimension of Kantian Autonomy*, In *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, ed. By Robin May Schott; Pennsylvania State University Press, 1997.

KORSGAARD, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity and responsibility in personal relations*, in Korsgaard, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: University Press, 1997.

KORSGAARD, Christine M. *Kant's Formula of Humanity*, in Korsgaard, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: University Press, 1997.

LOUDEN, Robert B. *The Second Part of Morals: Kant's Moral Anthropology and its Relationship to his Metaphysics of Morals*. (Texto inédito)

NAHRA, Cinara. *A Morality for the Third Millennium* (A thesis submitted for the degree of Ph.D). University of Essex, 2005.

O'NEILL, Onora. *Between consenting adults*, in *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge/ New York: University Press, 1990.

O'NEILL, Onora. *Consistency in Action*, in GUYER, Paul (org.). *"The Groundwork of the Metaphysical of Morals"*. *Critical Essays*. New York: Cambridge University Press, 1998.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A study In Kant's Moral Philosophy* University of Pennsylvania Press Philadelphia, edition published 1971

POTTER, Nelson. *The Argument of Kant's Groundwork*, Chapter 1, in GUYER, Paul.(org.). *"The Groundwok of the Metaphysical of Morals"*. *Critical Essays*. New York: Cambridge University Press, 1998.

ROHDEN, Valério. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.

_____. *Um experimento com a Razão Prática*. (Texto inédito).

_____. *Autonomia do sujeito moral em Kant*, in Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Ed, nº 100, 2008.

_____. *Viver Segundo a idéia de natureza*. Borges, Maria de Lourdes e Heck, José (Org.). *Kant liberdade e natureza*. Edit. da UFSC: Florianópolis, 2005.

SABINI, J. & SILVER, M. Emotions, Responsibility and Character, in: *Responsability, Character and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*, ed. Ferdinand Schoeman. Cambridge: CUP, 1987.

SCHRÖDER, Hannelore. Kant's Patriarchal Order (translated by Rita Gircour) in *Feminist interpretations of Immanuel Kant*, ed. By Robin May Schott. Pennsylvanis State University Press: 1997.

SORELL, Tom. Kant's Good Will and Our Good Nature, in GUYER, Paul (org.). *"The Groundwor of the Metaphysical of Morals"*. Critical Essays. New York: Cambridge University Press, 1998.

ZINGANO, Marco Antônio. *Razão e História em Kant*. São Paulo: editora brasiliense, 1989.

WIKE, Victoria S. *Kant on Happiness in Ethics*. New York: State University of New York, 1994.

WOOD, Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: University Press, 1999.

WOOD, Allen W. *Kant*. (Trad. de Delamar José Volpato Dutra: Kant). Porto Alegre: Artmed, 20.

2. Bibliografia Geral.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco* (Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross), 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. (Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior). 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DESCARTES, René. *Meditações*. (Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior). 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Aurélio: O Dicionário da Língua Portuguesa*. Curitiba: ed. Positivo, 2008.

GAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. (Trad. de Álvaro Cabral, Revisão técnica de Valério Rohden). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2000.

LOCKE, John. *Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano*. (Trad. de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro). 2.ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. (Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva). São Paulo: Nova Cultural, 1997.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. (Trad. de Anoar Aiex). 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural. 1992.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *Do Contrato Social*. (Trad. de Lourdes Santos Machado). São Paulo: Nova Cultural. Coleção: Os Pensadores.