

Visual Space, Space Representation, and the Spatial Properties of Visual Objects

Resumo

O presente artigo discorda de certa imagem da percepção visual espacial às vezes atribuída a Wittgenstein (1975) pela recente pesquisa – notadamente, por Schwenkler (2009, 2012) – sobre a consciência espacial. Trata-se da imagem segundo a qual a percepção das propriedades espaciais (monádicas ou relacionais) dos objetos visuais não esgota a percepção visual espacial, pois a última requer além disso a percepção do próprio espaço. Argumenta-se aqui que as interpretações metafísica e epistemológica, às quais essa imagem dá origem, não estão de acordo com a maneira com que o próprio Wittgenstein interpreta a significação filosófica das suas observações sobre o caráter absoluto das propriedades espaciais da experiência visual. Defende-se ainda que tais interpretações são enganosas, pois se apoiam na suposição não wittgensteiniana de que há como dizer se tal e tal característica pertence essencialmente à experiência visual independentemente daquilo que é estabelecido pela lógica (pela “gramática”, na terminologia de Wittgenstein do fim do anos vinte e do início dos anos trinta do século XX) como capacidade expressiva genuína.

Palavras-chave: Wittgenstein . Percepção espacial . Espaço visual .
Substância . Tese de aprioricidade . Argumentos transcendentais .
Gramática (lógica)

Abstract

This paper takes issue with a certain picture of visual spatial perception sometimes ascribed to Wittgenstein (1975) by recent research – notably, Schwenkler (2009, 2012) – on spatial awareness. On this picture, the perception of the spatial (monadic or relational) properties of the visual objects does not exhaust visual spatial perception for the latter requires in addition the perception of (visual) space itself.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

I argue that both the metaphysical and the epistemological understandings it gives rise to do not square with Wittgenstein's own appraisal of the philosophical significance of his remarks on the absoluteness of the spatial properties of visual experience. These understandings, I go on to argue, are misguided as they rely on the typically un-Wittgensteinian assumption that there is a way of saying whether such and such feature belongs essentially to visual experience regardless of what logic ("grammar" in Wittgenstein's terminology of the late 1920s and the early 1930s) sets as genuinely expressive capacity.

Keywords: Wittgenstein . Spatial perception . Visual Space . Substance . Apriority Thesis . Transcendental Arguments . Grammar (Logic)

1. Introduction

Although it is not uncommon today in the philosophy of mind and language to use some of the arguments outlined by Wittgenstein in *Philosophical Remarks*¹(especially, §§206-208) in favour of the absoluteness of visual space to explain, say, the experiential basis of our capacity to understand demonstrative references and grasp the matching thoughts², the very nature of the view they underpin is often left in the dark. Late developments in research on spatial awareness have, nevertheless, led some authors to reconsider Wittgenstein's view in a way that comes close to a bringing to light and a clarification of its nature.

My starting-point here is precisely the way it is pictured within that research area. The picture is roughly this – it can be sketched in negative as well as in positive terms. To put it negatively, Wittgenstein's view seems to be that the perception of the spatial properties (e.g. location, size or shape) of visual objects does not exhaust visual spatial perception; more positively, that the latter involves something like the sensing of an overarching spatial structure (of a visual *space*) over and above that of the monadic or relational spatial properties of the visual objects.

Now this picture of spatial perception can give rise to two distinct philosophical understandings depending on the import one wants it to have.

1 Hereafter: PR.

2 A good example is Campbell (2002: 46-8).

Ontologically speaking, it can be understood as involving a commitment to a substantival conception of the spatial structure of visual perception. On this view, visual space is a kind of entity the existence and structural features of which are not dependent in any way on the existence and the properties of the objects located in it. It is a substance in the traditional metaphysical sense of the word³. Epistemologically speaking, it can be and has been understood as involving a commitment to some version of the Kantian thesis of the apriority of space. The Apriority Thesis – to shorten – is the thesis to the effect that the representation of (say, visual) sensations as lying outside the human mind and as lying outside one another presupposes a distinct non-empirical capacity of the human mind to represent them along with their spatial relations as parts of a single space⁴.

It is tempting, indeed, to construe Wittgenstein's remarks on the absoluteness of visual space as involving a commitment to such a picture on either way of understanding it. For the author of *PR* goes so far as to claim that visual space *itself* has a number of properties – that in it e.g. there is absolute position(s), location(s), motion, distance or else that it is intrinsically oriented – which are in no way dependent on the properties of the objects located in it, nor on the position of the subject's body in physical space⁵.

It is the purpose of this paper, however, to show that this way of understanding Wittgenstein's remarks is misguided and that although he is committed to the view that visual space is absolute – in the above-described sense, it does not follow that he is committed to the view that the space of visual perception is a kind of substance, nor that it is an *a priori* (and purely intuitive) representation.

It all turns on how we are to assess the philosophical significance of the transcendental arguments used by the author to vindicate the claims put forward in the aforementioned paragraphs of *PR*. A transcendental argument, on its standard construal, arguably has the following form: if not *X*, not *Y*; *Y* therefore *X*. It is usually taken to be a non-empirical and presumably valid

3 Substance is traditionally defined as whatever has independent existence and is the ultimate subject of predication. Hence the coinage “substantival conception”.

4 See Kant (1970: A23/B38) for its canonical wording. For an interpretation of the thesis in Kant as primarily concerned with the built-in capacity of the human mind to locate (and not only to distinguish) externally referred sensations within a single spatial representational structure, see Warren (1998). For an interpretation of Wittgenstein's view along these lines, see Schwenkler (2012).

5 See *PR*: 253-7.

way of establishing the reality, if not of some world entities or properties, at least of certain experiences or epistemic capacities against virtual sceptical objections⁶.

Wittgenstein's arguments in *PR* are often understood as having just that significance to the extent that they are meant (on the above-mentioned understandings) to establish either the reality of a substantive perceptual space over and above the monadic or relational properties of the visually perceived objects, or the apriority of some spatial intuitive representation.

My point here is that this way of understanding the philosophical significance of Wittgenstein's remarks is misguided because it relies on the typically un-Wittgensteinian assumption that there is a way of telling what counts as a necessary feature of such and such experience or such and such representation regardless of what a small-scale logic sets as genuinely expressive capacity.

To make the point, I shall consider in turn each possible construal of the picture and show that on either of them the real significance of Wittgenstein's remarks is lost.

2. Metaphysics vs. Grammar of Space Perception: Properties, Relations, Substance, and the Grammatical Criterion for a Structure

As to the metaphysical construal, it flows, so it seems, naturally from Wittgenstein's attempt to argue for the absoluteness of a number of spatial properties (e.g. position, motion, and orientation) of visual experience as such or, as he sometimes puts it, of "the purely visual (level)"⁷. Here are some of the most telling lines of argument:

(i) (...) *couldn't we imagine a visual space in which we would only perceive certain spatial relations but no absolute position? (...) – I don't believe we could. For instance, one wouldn't be able to perceive the whole visual field turning, or rather this would be inconceivable.*

6 I rely here on the widely accepted distinction between two (among further) general types of transcendental arguments: "world-" (or "truth-") directed" as opposed "experience-directed" ones. On this point, see Stern (2000: 10-11), but also Peacocke (1989: 4), Cassam (1997: 33), and Cassam (1999: 83).

7 *PR*: 259.

(ii) In visual space, there is absolute position and hence also absolute motion. Think of the image of two stars in a pitch-black night, in which I can see nothing but these stars and they orbit around one another.

A paixão pela razão: Hume, Kant e a motivação para a moralidade¹

Resumo

Hume insiste que a razão é escrava das paixões, Kant que as regras morais devem ser inteiramente fundamentadas na razão e não, no sentimento. As duas posições parecem ser diametralmente opostas. A despeito desse contraste, há muito em comum entre elas: para Hume, a moralidade é em última análise fundamentada numa paixão calma pela tranquilidade, que é, de certa forma, um tipo de liberdade negativa, liberdade dos desejos inoportunos; para Kant, a realização empírica da moralidade também requer uma paixão, a saber, a paixão pela liberdade, embora liberdade num sentido mais positivo do estabelecimento de nossos próprios fins, e de nossa paixão original por nossa própria liberdade deve ser transformada, sob a orientação da razão, num entusiasmo pela liberdade de todos.

Palavras-chave: Kant . Hume . razão . paixão . tranquilidade . liberdade . sentimento moral . valor moral . universalização . simpatia

Abstract

Hume insists that reason is the slave of the passions, Kant that moral rules must be grounded entirely on reason, not feeling. The two positions seem diametrically opposed. In spite of this contrast, there are great commonalities between the two positions: for Hume, morality is ultimately founded on a calm passion for tranquility, which is at least a kind of negative freedom, freedom from importunate desires; for Kant, the empirical realization of morality also requires a passion, namely a passion for freedom, though freedom in a more positive sense of setting our own ends, and our original passion for our own freedom must be transformed under the

¹ NT: o artigo original em inglês será publicado nos *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Volume 86, Number 2 (November, 2012).

guidance of reason into an enthusiasm for the freedom of all.

Keywords: Kant . Hume . reason . passion . tranquility . freedom . moral sentiment . moral worth . universalizability . sympathy

1. Introdução

Hume é famoso pela asserção: “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além da de servir e obedecer a elas”². Com isso ele quer dizer que nossos fins são inteiramente postos por nossos sentimentos e que a razão apenas pensa os meios para esses fins. Como membro da tradição pautada pelo “moral sense”, estabelecida por Shaftesbury e Hutcheson, Hume tem a intenção de aplicá-la tanto ao raciocínio moral quanto a outros raciocínios práticos: os fins moralmente permissíveis ou mandatários são igualmente supostos como sendo determinados tão somente pelo sentimento, <estando> a razão, novamente, confinada ao papel de pensar os meios para realizar tais fins. Assim, Hume diz que “é impossível que a distinção entre o bem e o mal morais possa ser feita pela razão, já que essa distinção influencia nossas ações, coisa de que a razão por si só é incapaz. A razão e o juízo podem, é verdade, ser a causa mediata de uma ação, estimulando ou dirigindo uma paixão”, mas não podem “conferir essas qualidades morais às ações que são suas causas”³. Por sua vez, Kant é igualmente famoso pelas asserções segundo as quais o fundamento da obrigação moral não deve ser buscado “na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura”⁴, de onde se supõe que <disso> deve-se seguir que “uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a lei e, subje-

2 David Hume, *Tratado da natureza humana*, tradução para a língua portuguesa de Déborah Danowski (São Paulo: Editora Unesp, 2000), Livro II, Parte III, seção iii, parágrafo 4, p.451 (daqui em diante: 2.3.3.4, p. 451). *A Treatise of Human Nature*, editado por David Fate Norton and Mary J. Norton (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 266.

3 Hume, *Tratado*, 3.1.1.16 , pp. 501-502. *Treatise* pp. 297-8.

4 Immanuel Kant, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tradução para a língua portuguesa de Guido Antônio de Almeida (São Paulo: Editora Barcarolla, 2009) Prefácio, p. 71; 4:389. *Groundwork [for] the Metaphysics of Morals*, Preface, 4:389; in Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, editado e traduzido por Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 45.

tivamente, *puro respeito* por essa lei prática, por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma tal lei mesmo com derrogação de todas as minhas inclinações”⁵. O contraste não poderia ser mais claro: para Hume, a paixão por si só determina até mesmo os nossos objetivos morais, e o papel da razão na realização desses objetivos é estritamente instrumental, enquanto que, para Kant, a razão por si só determina o princípio da moralidade, e nossas inclinações ou sentimentos não devem desempenhar papel algum, nem na determinação do que é moralmente bom e nem em relação à nossa motivação para realizá-lo. Pelo menos em sua primeira aparição, o “sentimento obscuro” de respeito pela lei moral, que Kant reconhecidamente supõe que seja “um sentimento *autoproduzido* através de um conceito da razão e, por isso, especificamente distinto de todos os sentimentos” de qualquer outro tipo⁶, e, <que> ademais parece ser uma conseqüência e não uma causa da determinação de nossa vontade pela lei moral.

Mas, o contraste entre Hume e Kant é tão simples quanto <o que> eu acabo de dar a entender? Vou argumentar que há um fundamento mais comum entre os dois filósofos do que à primeira vista parece, e vou sugerir que é apenas em função do fundamento comum entre eles que poderíamos erigir uma teoria plausível a respeito de nossa motivação para sermos morais. Por um lado, enquanto Hume sustenta através de sua teoria que nossos fins são sempre determinados por nossas paixões, ele também propõe que muitos de nós somos motivados, em última análise, por uma paixão pela calma ou tranqüilidade, ou uma paixão pela liberdade, pelo menos no sentido negativo de liberdade como dominação dos desejos inoportunos. Assim, a razão pode ser a escrava das paixões, mas também temos uma paixão fundamental para sermos racionais. Por outro lado, para Kant o fim último da moralidade é também a liberdade, embora sua compreensão de liberdade seja mais completa do que a de Hume. Ademais, a teoria kantiana da motivação moral, pelo menos no nível da experiência, é que não podemos ser morais sem uma paixão originária pela liberdade, ainda que essa paixão deva ser redirecionada, através da razão, de nossa própria liberdade para a liberdade de todos, sem perder a sua força. Assim, ambos os autores fundamentam o conteúdo e a possibilidade da moralidade em nossa paixão pela liberdade, ainda que para Hume isso seja equivalente a uma paixão pela razoabilidade, enquanto que para Kant nossa paixão originária pela liberdade deva ser mitigada pela razão,

5 Kant, *Fundamentação*, Seção I, p. 129; 4:400-1. *Groundwork*; Gregor, pp. 55-6.

6 Kant, *Fundamentação*, Seção I, p. 131, nota; 4:401n. ww; Gregor, p. 56n.

e uma vez assim mitigada, Kant não a chamaria mais de paixão.

2. Hume: Paixão calma e uma paixão pela calma

Começo com Hume. Minha exposição do tratamento de Hume à moralidade será feita em três passos. Primeiramente, vou lembrar-lhes do conhecido argumento de Hume quanto à sua tese de que a razão é, e deve somente ser, a escrava das paixões. Em seguida, vou lembrar-lhes da sua igualmente conhecida afirmação de que o que parece ser mais do que uma razão meramente instrumental na motivação moral é, de fato, somente uma paixão calma, em vez de uma violenta. Finalmente, do *Tratado da natureza humana*, de Hume, vou me voltar, ainda, para a *Investigação sobre os princípios da moral*, onde Hume reafirma sua teoria moral, para fornecer a evidência de que, em última análise, ele fundamenta a moralidade em nossa paixão subjacente pela calma ou tranquilidade.

O argumento humeano de que as “distinções morais não são derivadas da razão” funda-se <na asserção> de que a razão apenas reporta fatos e não tem nem gera preferências próprias, não sendo assim motivadora, enquanto que os princípios morais devem ser motivadores e, portanto, dependem de preferências que não emergem da razão. Ao resumir o argumento desse modo, estou usando a palavra “fatos” de modo amplo, mas esse uso está adequado àquele uso amplo que o próprio Hume faz do termo “razão” em sua apresentação desse argumento. Pois, enquanto que em seu argumento de que nossas crenças causais não estão fundadas na razão, no Livro I do *Tratado* e na primeira *Investigação*, Hume restringe a faculdade da razão à análise das “relações de ideias” e infere que todas as nossas crenças sobre existência ou “questões de fato”⁷, incluindo nossas crenças sobre a existência de relações causais, devem estar fundadas em alguma coisa diferente da razão, a saber, a experiência repetida; <e> em sua tese sobre os princípios morais, nos Livros II e III do *Tratado*, o que fora antes contrastado com a razão, a saber, a experiência, agora é a ela agregado. Assim, Hume argumenta que nem a “demonstração nem a probabilidade”, tampouco o conhecimento das “relações abstratas entre nossas ideias ou as relações entre os objetos, que só

7 Para esses termos, ver David Hume, *Uma investigação sobre o entendimento humano*, tradução para o português de José Oscar de Almeida Marques (São Paulo: Editora UNESP, 2003), Seção 4, Parte 1, parágrafo 1, p. 53 (daqui em diante: 4.1.1, p. 53). *An Enquiry concerning Human Understanding*, editado por Tom L. Beauchamp (Oxford: Clarendon Press, 2000), p. 24.

conhecemos pela experiência”⁸, nos dão, por si sós, qualquer razão para agir. Podemos saber que uma soma é maior do que outra, que alguns objetos existem, ou que algumas relações causais entre objetos ou estados de coisas são o caso, mas nenhum deles nos daria razão para agir, a não ser que também tivéssemos preferência por uma quantidade maior ou menor, pela presença ou ausência de algo, ou por alguma alteração que poderíamos efetivar ao explorarmos as conexões causais que adquirimos a partir do mundo. Agir depende de sentirmos “aversão ou propensão <em relação a um> objeto”, ou da “perspectiva de dor ou prazer” em relação a ele. Tais impulsos não se originam “da razão” mas são apenas “dirigido<s> por ela” e porque “essas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência nos apontam como as causas e efeitos desse objeto”⁹, onde o último é de fato parte do primeiro. De um modo mais específico, a razão pode dizer-nos se os objetos de nossas emoções realmente existem, e se os meios que escolhemos são causalmente suficientes para o fim pretendido¹⁰, mas este conhecimento tem uma influência sobre nossa ação somente na medida em que temos desejos ou aversões, emoções ou paixões, considerando os atuais ou possíveis estados dos objetos que podem nos afetar e que podemos afetar. As paixões pelos fins, contudo, não são elas próprias estabelecidas pela razão, e é considerando isso que, tão dramaticamente, Hume diz: “Não é contrário à razão eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão em meu dedo”, ou, ao contrário, “que eu escolha minha total destruição, para evitar o menor desconforto (...) de uma pessoa que me é inteiramente desconhecida”¹¹.

Hume completa, então, seu argumento no Livro III do *Tratado* tomando como dado que a “moral” supostamente “tem uma influência sobre as ações e os afetos”, inferindo-se daí que eles “não podem ser derivados da razão,

8 Hume, *Tratado*, 2.3.3.2., p. 449. *Treatise*, p. 265.

9 Hume, *Tratado*, 2.3.3.3, p. 450. *Treatise*, p. 266.

10 Hume, *Tratado*, 2.3.3.6, p. 452. *Treatise*, p. 267.

11 Hume, *Tratado*, 2.3.3.6, p. 452. Hutcheson colocou a questão sem os exemplos coloridos de Hume quando escreveu em *Illustrations upon the Moral Sense* que “todas as Razões excitantes pressupõem Instintos e Afecções... Como se de fato a Razão, ou o Conhecimento das Relações entre as coisas, pudesse excitar a Ação quando não propomos Fins, ou como se os Fins pudessem ser pretendidos sem Desejo ou Afecções”; Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, editado por Aaron Garrett (Indianapolis: Liberty Fund, p. 2002), *Treatise II*, Section I, pp. 138-9.

porque a razão sozinha, como já provamos, nunca poderia ter tal influência”¹². Assim como qualquer ação deve originar-se de uma emoção ou paixão que surge independentemente da razão, mesmo se o conhecimento racional das relações, da existência e das conexões causais pudesse dirigir o impulso ao seu objeto, também as ações morais, inclusive as avaliações morais, devem originar-se de um “moral sense”, ou de um sentimento “de prazer ou dor derivado de um caráter ou ação (...) do tipo peculiar que nos faz louvar ou condenar”. Esses sentimentos de prazer não são diferentes, em seu aspecto funcional, dos causados por “uma boa composição musical e uma garrafa de bom vinho”, embora sejam fenomenologicamente distintos daqueles, e aqueles são fenomenologicamente distintos entre si¹³. Novamente, o conhecimento factual, amplamente falando, provido pela razão, pode dirigir nossos impulsos à ação que surge dos nossos sentimentos morais, mas a razão não dá origem a esses impulsos.

Ora, tudo isso é bastante conhecido, e eu só o assinalei para lembrar-lhes de que a concepção de razão na qual Hume alicerça seu argumento sobre o fundamento não-racional dos princípios morais é realmente ainda mais específica, embora mais ampla do que sua concepção de razão no livro I do *Tratado*. Meu próximo ponto também é bastante conhecido. Hume quer explicar porque a crença de que a moralidade se fundamenta na razão é tão persistente, a despeito do argumento que ele acabou de apresentar. Sua resposta é que somos levados <a essa crença> pelo fato de que o raciocínio e a experiência dos sentimentos morais não parecem muito diferentes. Pois “o exercício da razão (...) não produz nenhuma emoção sensível”, e os sentimentos morais, incluindo tanto os específicos como “benevolência e ressentimento, o amor à vida e a ternura pelas crianças”, quanto “o apetite geral pelo bem, e a aversão ao mal, considerados meramente enquanto tais”, são também tipicamente “calm(os) e não causa(m) nenhuma desordem na alma”, assim, a última <classe de sentimentos morais, a mais geral> “é facilmente confundida com as determinações da razão, e supomos que procede da mesma faculdade que a que julga sobre a verdade e a falsidade”¹⁴. Ou seja, a razão é calma, os sentimentos morais são geralmente calmos, e assim confundimos os últimos com a primeira (embora aparentemente não o contrário).

12 Hume, *Tratado*, 3.1.1.6, p. 497. *Treatise*, p. 294

13 Hume, *Tratado*, 3.1.2.4, p. 511. *Treatise*, p. 303.

14 Hume, *Tratado*, 2.3.3.8, p. 453. *Treatise*, pp. 267-8.

Mas o ponto principal que quero enfatizar é que Hume não está simplesmente oferecendo uma teoria do erro. Pois ele não se acomoda na afirmação de que meramente confundimos a quietude dos sentimentos morais com a quietude da razão. Mas, de fato, ele argumenta substantivamente que entre nossas preferências mais profundas está a preferência pela tranquilidade ou calma. Se as paixões fossem sempre violentas, seria estranho dizer que temos uma paixão pela calma, mas, uma vez que Hume mantém que temos paixões calmas, bem como violentas, ele pode coerentemente afirmar que temos uma paixão calma pela calma. Tendo em vista que a calma ou a tranquilidade pode ser entendida como liberdade dos desejos inoportunos, podemos dizer que, de acordo com Hume, temos uma paixão calma pela liberdade, pelo menos no sentido negativo de liberdade dos desejos inoportunos. E, porque a paixão calma fenomenologicamente mimetiza a razão, pode nos parecer que temos razão para desejar a liberdade.

Hume argumenta brevemente no *Tratado* que nossos sentimentos morais, sensações de prazer “que surgem da contemplação e da visão de qualidades ou caracteres particulares”¹⁵ são, em primeira instância, desencadeados por qualidades “imediatamente agradáveis aos outros” e pelas “imediatamente agradáveis à própria pessoa”¹⁶, e, então, de modo derivado, <desencadeadas> por qualidades que “permitem <às pessoas> cumprir seu papel na sociedade” ou “por aquelas que os tornam úteis a si mesmos”¹⁷, ou seja, por qualidades <que> são meios para ser agradável tanto aos outros quanto a si mesmo. Esta é a base para uma discussão mais extensa, na segunda *Investigação*, sobre as qualidades sociais, ou qualidades úteis aos outros, “Das qualidades úteis a nós mesmos”, “Das qualidades imediatamente agradáveis a nós mesmos”, e “Das qualidades imediatamente agradáveis aos outros”¹⁸. Qualidades como discrição, diligência, frugalidade, força de vontade, embora Hume as classifique como qualidades úteis a nós mesmos, obviamente <elas> nos permitem ser úteis também aos outros; enquanto qualidades como honestidade,

15 Hume, *Tratado*, 3.3.1.15, p. 620. *Treatise*, p. 371

16 Hume, *Tratado*, 3.3.1.28, p. 630. *Treatise*, p. 377.

17 Hume, *Tratado*, 3.3.1.24, p. 626. *Treatise*, p. 375.

18 David Hume, *Uma investigação sobre os princípios da moral*, traduzido por José Oscar de Almeida Marques (São Paulo: Editora UNESP, 2003), seções 5-8. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, editado por Tom L. Beauchamp (Oxford: Clarendon Press, 1998).

fidelidade e veracidade¹⁹ são mais abertamente concernentes aos outros. Mas, coletivamente, todas essas qualidades nos permitem sermos efetivos em nossas tentativas de ser gentis e amáveis tanto conosco quanto com os outros; elas são, assim, os tipos de qualidades que a razão pode nos recomendar, mas somente como meios eficazes com objetivo de ser agradáveis conosco e com os outros, <algo> que não é posto pela razão. Qualidades imediatamente agradáveis aos outros incluem polidez, inventividade, pudor, e decência²⁰, que são simplesmente coisas que nos aprazem em nosso intercurso com outros. Qualidades imediatamente agradáveis a nós mesmos incluem alegria, dignidade e coragem, embora as duas primeiras sejam obviamente também agradáveis aos outros, e a última possa parecer pelo menos tanto útil quanto agradável aos outros, bem como a nós mesmos.

Mas, apesar de Hume não fazer nenhuma tentativa para reduzir todas as qualidades agradáveis, ou mesmo todas as qualidades agradáveis a si próprio, a apenas uma, a tranquilidade parece ter um lugar especial entre todas essas qualidades, não só como a mais agradável a si próprio, mas também como a condição mais importante para que se seja, em todas as circunstâncias, agradável e útil a si próprio e aos outros. Hume escreve:

Na mesma classe de virtudes que a coragem, está aquela imperturbável tranquilidade filosófica, superior à dor, à tristeza, à ansiedade e a todos os golpes adversos da fortuna. Consciente de sua própria virtude, dizem os filósofos, o homem sábio se eleva acima de todos os acidentes da vida e, firmemente instalado no templo da sabedoria, contempla de cima os mortais inferiores empenhados na busca de honra, riquezas, reputação e todo o tipo de entretenimento fútil ... E quanto mais nos pudermos aproximar, na prática, dessa sublime tranquilidade e indiferença (pois é preciso distingui-la de uma insensibilidade estúpida), mais segura será a satisfação interior que alcançaremos, e maior a grandeza de espírito que revelaremos ao mundo.²¹

19 Hume, *Uma investigação sobre os princípios da moral*, Seção 6, Parte 1, especialmente o parágrafo 13, p. 309. *Enquiry concerning the Principles of Morals*, p. 50.

20 Hume, *Uma investigação sobre os princípios da moral*, Seção 8. *Enquiry concerning the Principles of Morals*.

21 Hume, *Uma investigação sobre os princípios da moral*, Seção 7, parágrafo 16, pp. 330-331. *Enquiry concerning the Principles of Morals*, p. 63

A tranquilidade consiste na liberdade ou superioridade diante de distúrbios gerais, como dor, mágoa e ansiedade, mas também na liberdade dos <distúrbios> específicos, <como> paixões dirigidas a objetos como honra e riqueza. Tendo em vista que a inoportuna influência das paixões tanto sobre o primeiro tipo <de distúrbios> quanto sobre o segundo poderia interferir na nossa busca efetiva por fins concernentes a nós próprios ou aos outros, a tranquilidade é necessária para a efetiva busca de tais fins. Mas, considerando que Hume a classificou como uma qualidade imediatamente agradável a si próprio, a tranquilidade deve também ser tal que imediatamente desfrutemos e sejamos motivados a buscá-la por si só, e, de fato, ela parece ser algo que motiva o sábio a colocá-la no topo da sua lista de objetivos, em algum sentido tanto como o maior dos prazeres, quanto como a mais importante condição para efetivamente alcançar outros objetivos. Ora, tendo em vista que Hume argumentou que não podemos fazer de algo um fim sem que tenhamos por ele um sentimento, emoção ou paixão, devemos ter uma paixão pela tranquilidade. É claro que essa deve ser uma paixão calma, haja vista que uma paixão violenta pela tranquilidade seria incompatível com a tranquilidade. Assim, embora Hume não queira fundamentar toda a moralidade em um único impulso, uma paixão calma pela tranquilidade parece ser entre os sentimentos aquele no qual, *primus inter pares*, fundamenta-se a moral. E, considerando que a calma assemelha-se à razão para nós, a paixão calma pela tranquilidade, enquanto liberdade da dominação de todas nossas outras paixões, assemelha-se a uma paixão pela razão, bem como uma paixão pela liberdade.

Isso é o bastante no que concerne a Hume. Veremos agora que, embora a concepção de Kant sobre a relação entre paixão e razão pareça diametralmente oposta à de Hume, especialmente quando ele é mais abstrato, de fato, Kant também reconhece o papel necessário de algo como uma paixão pela liberdade, pelo menos quando ele descreve o “caráter empírico” da motivação moral.

3. Kant: Uma paixão pela liberdade.

Na primeira seção da sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant notoriamente parece argumentar que só as ações realizadas na ausência de todas as inclinações têm valor moral. Mas esse é somente um dispositivo heurístico <utilizado> para demonstrar que o princípio fundamental da moralidade não concerne imediatamente à felicidade, certamente não à <felicidade> pessoal: se o princípio fundamental da moralidade pode ser posto em prática na ausência de inclinação, aquilo que se desfruta não pode ser a gratificação da

inclinação (de si próprio). Na terceira seção da *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*, de forma igualmente notória, Kant argumenta que a determinação da vontade pela razão pura ao nível noumênico é o fundamento da ação moral ao nível fenomênico. A teoria de Kant da liberdade da vontade noumênica é, com certeza, diametralmente oposta à rejeição, de Hume, da liberdade da vontade ao nível fenomênico da experiência humana, o único nível de realidade que Hume reconhece. Embora a própria teoria de Kant sobre a etiologia empírica da ação moral, em sua tardia *Metafísica dos costumes*, e talvez mesmo na segunda *Crítica*, não seja, de jeito nenhum, <a> de que a razão pura ou a vontade pura efetuam a ação moral na ausência, ou a despeito de todas nossas inclinações, mas, antes, que ela efetua a ação moral precisamente por meio do refinamento de nossa paixão original por nossa própria liberdade, é nesse nível e/ou estágio de seu pensamento que emerge a similaridade mais importante, bem como as mais interessantes diferenças, entre Kant e Hume. Veremos que, a despeito da famosa afirmação de Kant de que “seres racionais” devem ser tratados como fins e não meramente como meios, Kant, na verdade, compartilha o ponto de vista de Hume de que a razão é meramente um meio, a saber, um meio para a liberdade, algo pelo qual temos uma paixão, como a tranquilidade de Hume, embora seja uma paixão que deva ser expandida de nossa própria liberdade para a liberdade de todos e que, uma vez assim expandida, não pode mais ser chamada de paixão, mas precisa de um outro nome.

Como observei anteriormente, na *Fundamentação*, Kant assere que o princípio do dever moral deve ser buscado “*a priori* unicamente em conceitos da razão pura”²², e afirma que o único sentimento que poderia estar envolvido em uma ação moralmente valorosa é o “sentimento obscuro” de respeito que é “*autoproduzido* através de um conceito da razão”²³. Ele continua dizendo que “o dever deve ser uma necessidade da ação praticamente incondicionada” determinado somente pela razão, “ele tem de valer, pois, para todos os seres racionais ... e *só por isso* tem de ser também uma lei para toda vontade humana”²⁴. Tendo dito isso, poderia Kant permitir que experimentássemos uma coisa como a paixão para sermos racionais, sem mencionar que essa paixão é uma condição necessária para a realização de nosso dever e para

22 Kant, *Fundamentação*, p. 71; 4:389. *Groundwork*; Gregor, p. 45.

23 Kant, *Fundamentação*, p. 131, nota; 4:401n. *Groundwork*; Gregor, p. 56.

24 Kant, *Fundamentação*, p. 229; 4:425. *Groundwork*; Gregor, p. 76.

sermos morais? Dificilmente, parece que ele poderia <permitir isso>, pois ele define paixão (*Leidenschaft*, *passio*) como <sendo> oposta ou <como sendo um> obstáculo à razão. Em seu texto sobre a antropologia, publicado no fim de sua carreira em 1798, ele diz que a paixão é “a inclinação que a razão do sujeito dificilmente pode dominar ou não pode dominar de modo algum”²⁵; nas notas dos estudantes <relativas> a uma versão do seu curso de antropologia dado no período da *Fundamentação*, ele diz ainda mais claramente que “toda paixão é fundamentada em <uma> inclinação na medida em que ela não somente motiva [*treibt*], mas <também> domina [*herrscht*]. É uma inclinação dominante que põe a razão fora da ação [*außer Stand setzt*”²⁶. Se a paixão é incompatível com a operação da razão, dificilmente parece que possa haver algo como uma paixão pela razão, muito menos que nosso ser moral possa ser baseado em termos uma paixão pela razão. Paixão e razão parecem, assim, diametralmente opostas, e a ideia de uma paixão pela razão parece incoerente. Mas, quando vemos que a própria razão não é o fim último da filosofia moral de Kant, mas somente um meio indispensável para aquilo que é o <seu> fim último, veremos que afinal há uma abertura para algo como uma paixão na filosofia moral de Kant. Pois é a liberdade que é o fim último da filosofia moral de Kant, e a ideia de algo como uma paixão moralmente indispensável pela liberdade não é inteiramente incoerente. Kant compartilha com Hume, assim, a ideia de que a moralidade é fundamentada na paixão pela liberdade e a de que a razão não é um fim em si, mas antes um meio para a satisfação, ou pelo menos o refinamento dessa paixão.

Em palestras sobre filosofia moral que remontam a meados de 1770, Kant claramente diz que a “lei necessária da livre escolha” nada mais é do que a

25 Immanuel Kant, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, tradução para a língua portuguesa de Clélia Aparecida Martins (São Paulo: Iluminuras, 2006), p.149. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, §73, 7:251; in *Anthropology, History, and Education*, editado by Robert B. Loudon e Günter Zoller (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 353. (A tradução da *Antropologia* é de Robert Loudon).

26 Kant, *Anthropologie Mrongovius*, Winter Semester 1784-85, 25:1353. A tradução para a língua portuguesa do texto concernente a essa nota foi feita a partir da tradução para a língua inglesa que se encontra no texto original de P. Guyer. A mesma informação vale para as traduções concernentes aos textos da *Moral Philosophy Collins*, *Naturrecht Feyerabend*, *Anthropology Busolt*, *Notas às Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*.

“da livre escolha em relação a si e aos outros”²⁷. Na introdução ao *Naturrecht Feyerabend*, um curso sobre “direito natural” também dado na época da composição da *Fundamentação*, Kant acrescenta que seres racionais são “fins em si mesmos não porque têm razão, mas porque têm liberdade. A razão é meramente um meio”²⁸. A ideia de Kant é a de que o objetivo da moralidade é agir de acordo com o “uso maior da liberdade”²⁹ ou atingir a consistência intra e interpessoal no exercício da liberdade, e que a racionalidade não é valiosa por si só, mas porque ela é o que, como uma capacidade nossa de agirmos de acordo com princípios universais e universalizáveis, nos permite exercer nossa liberdade de uma maneira consistente.

E, enquanto a ideia de uma paixão pela razão parece absurda, a ideia de uma paixão pela liberdade obviamente não é absurda. De fato, novamente em suas palestras sobre antropologia, Kant descreve a paixão pela liberdade como <sendo>, de muitas formas, a mais fundamental de todas as paixões humanas: a inclinação pela liberdade é “a inclinação a determinar-se de acordo com sua própria inclinação e a ser independente das inclinações dos outros ... <e> a primeira coisa que os seres humanos requerem”, disse ele nas palestras de 1784-85³⁰, ou “a maior inclinação formal, e tida por todos como sendo o maior bem”, disse ele quatro anos depois³¹. Para ser exato, essa inclinação, ou mesmo paixão pela liberdade, é uma inclinação pela *liberdade de si próprio*, e, para que sirva de alguma maneira à realização da moralidade, essa

27 Kant, *Moral Philosophy Collins*, 27:254; in Kant, *Lectures on Ethics*, editado por Peter Heath e J.B. Schneewind, traduzido por Peter Heath (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 49. A transcrição de Collins é datada como do “Semestre de Inverno, 1784-85” (“Winter Semester, 1784-85”), mas é virtualmente idêntica à transcrições anteriores, tais como a de Kaehler datada do “Semestre de Verão, 1777” (“Summer Semester, 1777”) (embora Kant tenha dado seu curso de ética no semestre de inverno de 1777-78, e não no semestre de verão anterior; ver a edição dessas notas: *Vorlesung zur Moralphilosophie*, editado por Werner Stark [Berlin: Walter de Gruyter, 2004]), enquanto difere substancialmente das notas à primeira parte do curso <anotado> por Mrongovius que datam de 3 de janeiro de 1785. A explicação para esses fatos parece ser que Collins fez ou adquiriu notas a partir de uma apresentação anterior do curso; mais provavelmente, tanto as notas de Collins quanto as de Kaehler foram copiadas a partir de um original comum, cuja data talvez retroceda ao curso de 1775-75.

28 Kant, *Naturrecht Feyerabend*, 27:1321; essas palestras datam do “Semestre de Verão, 1784” (“Summer Semester, 1784”), mas os catálogos dos cursos da Universidade de Königsberg mostram que Kant lecionou sobre direito natural no semestre seguinte, no mesmo semestre ele deu as palestras sobre antropologia anotadas por Mrongovius e ao fim das quais a *Fundamentação* surgiu.

29 Kant, *Moral Philosophy Collins*, 27:346.

30 Kant, *Anthropology Mrongovius*, 25:1354.

31 Kant, *Anthropology Busolt*, 25:1520.

paixão pela liberdade tem que ser transformada em um desejo pela liberdade *de todos*. É aí que entra a razão, embora Kant não chegue a colocar assim, pois a razão pode ensinar a cada um de nós que nossa própria liberdade não é diferente e, portanto, não <é> mais importante do que a liberdade de cada um e de todos. Essa percepção requer que redirecionemos nossa paixão original pela liberdade, transformando o que agora é objeto da liberdade individual para o que deverá ser sempre objeto da liberdade individual e de todos, e, ao fazer isso, a paixão original pela liberdade de si próprio é transformada em algo que não é mais uma paixão incompatível com a razão, mas <é> algum outro tipo de sentimento compatível com a razão. Minha sugestão é que o modelo maduro da motivação moral de Kant, pelo menos ao nível empírico, é precisamente <o de> que nosso ímpeto original para a liberdade deve ser mantido, enquanto sua aplicação é expandida para além do nosso caso presente. O modelo de Kant da motivação moral assim compartilha características fundamentais com o <modelo> de Hume, embora seu tratamento <da questão> refine a concepção de ambos os elementos, sentimento e razão, que encontramos em Hume.

A ideia de Kant de que a liberdade é o fim da moralidade, e de que a razão é meramente seu meio, permeia todo o desenvolvimento de sua filosofia moral. Em seus primeiros comentários publicados sobre a moralidade, no “prize essay”³² de 1764, Kant argumenta que o primeiro princípio *formal* da moralidade, provido pela razão, deve ser acompanhado de um primeiro princípio *material* que verdadeiramente expresse o valor a ser obtido através do uso da razão³³. Não é exagero sugerir que o primeiro princípio material fundamenta o fim da moralidade, enquanto que o princípio formal concerne ao seu meio. Nesse ensaio <supracitado>, Kant sugere que Francis Hutcheson estava no caminho certo ao sugerir que é o sentimento que determina o bem, ou o primeiro princípio material da moralidade, mas para Hutcheson, é claro, o que o

32 NT: “Prize essay” é o nome pelo qual se conhece a obra *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, de 1764. A *Investigação* é assim conhecida por Kant a ter submetido ao concurso organizado pela Academia Real de Ciências de Berlim, para o ano de 1763. O concurso foi ganho por Moses Mendelssohn, mas o trabalho de Kant acabou sendo publicado por ter sido considerado como tendo praticamente o mesmo valor do de Mendelssohn.

33 Ver Kant, *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia e da moral*, tradução para a língua portuguesa de Luciano Codato, In: *Escritos pré-críticos* (São Paulo: Editora Unesp, 2005), p 101-140. *An Inquiry concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality*, Fourth Reflection, §2, 2:298-9; in Kant, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, editado por David Walford com a colaboração de Ralf Meerbote (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 272-3.

sentimento moral aprova são as intenções benevolentes³⁴. Contudo, em notas escritas logo depois em sua própria cópia do seu outro trabalho de 1764, as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, Kant revela seu ponto de vista emergente de que a liberdade é o bem, ou o primeiro princípio material da moralidade que deve ser acompanhado de um primeiro princípio formal concernente à razão. O ponto de vista emergente de Kant pode ser visto em uma observação como esta:

*Tendo em vista que a maior perfeição interna, e a perfeição que daí surge, consiste na subordinação de todas as nossas capacidades e receptividades à capacidade de escolha livre, o sentimento de bondade da capacidade de escolha livre deve ser imediatamente muito diferente e também maior do que todas as consequências boas que podem, dessa forma, ser efetivadas. Ora, essa capacidade de escolha contém tanto a <vontade> meramente individual, quanto a vontade universal, ou, ela considera a pessoa ao mesmo tempo em consenso com a vontade universal.*³⁵

Ou seja, a liberdade é o bem material, mas, tendo em vista que o princípio formal da moralidade é a universalidade, <esse princípio> é a liberdade de todos, <e> não somente a sua própria <liberdade> é o objeto da moralidade. O desafio da motivação moral é, então, obter, a partir do sentimento de bondade da capacidade individual de escolha livre, o reconhecimento da bondade universal da escolha livre que, apesar disso, mantém a força do sentimento original de liberdade individual. De um modo mais completo, começamos com uma preferência psicológica pela liberdade em relação aos nossos próprios desejos excessivos, o que muito se assemelha ao desejo de Hume pela

34 Ver Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Treatise II, Section III, paragraph 1; editado por Wolfgang Leidhold, edição revista (Indianapolis: Liberty Fund, 2008), pp. 116-17.

35 Kant, nota relativa às *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, editado por Paul Guyer, traduzido por Curtis Bowman, Paul Gauer e Frederick Rauscher (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 16-17.

NT: As *Observações* foram traduzidas para a língua portuguesa por Vinicius Figueiredo, Campinas: Papyrus, 2000, mas as notas escritas na própria obra ainda não foram. A Introdução à tradução das notas para a língua inglesa esclarece que o texto usado não foi o que se encontra no volume 20 da edição da *Akademie*, editado por Gerhard Lehmann (Berlim: Walter de Gruyter, 1942), mas aquele editado por Marie Rischmüller porque, além de fornecer um “aparato extensivo” de dados que muito ajudam à tradução, ela indica a localização de cada nota em relação ao texto das *Observações*. Daí encontrarmos, nas referências, a indicação da posição em que se encontra a nota (*Notes and Fragments*, pgs. XIV e 2).

tranquilidade³⁶, bem como ao de um ódio pela dominação dos outros <sobre nós>: “nada pode descortinar em mim uma perspectiva mais sombria de miséria e desespero do que (...) minha condição não residir em minha própria vontade, mas na de outrem”³⁷. Mas temos que transformar essas preferências pessoais em um princípio moral, através da percepção de que “toda ação correta é um *maximum* do poder de escolha livre quando é reciprocamente tomado”, como diz Kant em uma outra nota do mesmo período³⁸, sem perdermos o vigor daquelas preferências originais.

Essa ideia de liberdade universal como o fim da moralidade também domina as palestras de Kant, de 1770, sobre a ética. Aqui, Kant diz, por exemplo, que “o bem moral é (...) o governo de nossas escolhas por regras, de modo a que todos os atos de minha escolha concordem com a validade universal”³⁹. Poderíamos esperar que ele dissesse “validade universal *de*” algo, mas exatamente porque ele não diz, não temos como preencher o termo que falta, a não ser como a validade universal da própria escolha livre, em outras palavras, o requisito fundamental da moralidade é que todos os atos de minha escolha livre estejam de acordo com a possibilidade universal da escolha livre. Mais adiante, nas palestras, em sua discussão sobre “Deveres para Consigo”, Kant afirma que “o valor interno do mundo, o *summum bonum*, é a liberdade acordada a uma escolha que não é necessitada para uma ação. A liberdade é assim o valor interno do mundo”⁴⁰. Ele não fornece um argumento para essa premissa, mas, ele nos diz o que disso se segue, a saber, que “As condições exclusivamente sob as quais o maior uso da liberdade é possível, e sob as quais ela pode ser auto-consistente”, constituem o “*principium* de todos os deveres”⁴¹. Tendo em vista que está discutindo os deveres para consigo mesmo, ele prossegue detalhando os modos pelos quais cada um de nós deve preservar, mais do que debilitar, nossa própria possibilidade contínua de escolha livre, sobretudo, desenvolvendo o que ele chama de “domínio de si”, a habilidade de regular o “elemento vulgar” dos desejos e inclinações que,

36 Ver por exemplo as notas em *Observations* 2:215-16 e 225-6, in *Notes and Fragments*, pp. 6 e 10.

37 Kant, nota às *Observations*, oposta a 2:230, in *Notes and Fragments*, p. 12.

38 Kant, Reflection 6596 (1764-68), 19:101; *Notes and Fragments*, p. 420.

39 Kant, *Moral Philosophy Collins*, 27:257.

40 Kant, *Moral Philosophy Collins*, 27:344.

41 Kant, *Moral Philosophy Collins*, 27:346.

de outra forma, poderiam dominar nosso comportamento⁴². Quase no fim do seu tratado sobre os deveres para com os outros, ele reafirma que a liberdade é “o *principium* interno do mundo”⁴³, sem, nesse meio tempo, tornar claro como nossos deveres particulares para com os outros são, de fato, deveres para conceder <aos outros> o mesmo grau de liberdade que estamos naturalmente inclinados a atribuir a nós mesmos. Mas é justamente o que ele faz em uma publicação madura como a *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Ora, essa afirmação pode parecer surpreendente, porque ao invés de começar pela premissa de que a liberdade é o valor interno do mundo, a *Fundamentação* propõe a derivação do conteúdo do princípio fundamental da moralidade dos conceitos comuns de boa vontade e de dever, bem como do próprio conceito filosófico de imperativo categórico, ou seja, do conceito de lei moral na forma segundo a qual ela própria apresenta-se para nós, seres imperfeitos. A partir desses conceitos, Kant deriva a primeira formulação principal do imperativo categórico com a exigência: “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”⁴⁴ e a segunda <formulação>: “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”⁴⁵, e nenhuma dessas formulações faz qualquer referência explícita à liberdade. Contudo, a exigência para que se aja somente a partir de máximas universalizáveis pode ser entendida como a exigência para se agir somente a partir de máximas que possam ser livremente adotadas por todos, não apenas por alguns de nós. Por sua vez, considerando que Kant quer dizer com “humanidade” a “capacidade de fixar-se um fim — qualquer fim que seja”⁴⁶, a exigência de se tratar a humanidade, em cada um, como um fim e nunca meramente como um meio, não apenas no que concerne a si próprio, pode ser entendida como a exigência de se permitir a todos a mesma liberdade de determinar seus próprios fins, <os mesmos fins> que cada um naturalmente reivindicaria para si próprio.

42 Kant, *Moral Philosophy Collins*, 27:360.

43 Kant, *Moral Philosophy Collins*, 27:470.

44 Kant, *Fundamentação*, Seção II, p. 215; 4:421. *Groundwork; Practical Philosophy*, p. 73

45 Kant, *Fundamentação*, Seção II, pp. 243-244; 4:429. *Groundwork; Practical Philosophy*, p. 80

46 Kant, *A metafísica dos costumes*, traduzido por Edson Bini (São Paulo: Editora Edipro, 2008), Doutrina da virtude, Introdução, Seção VIII, p. 235; 6:392. *Metaphysics of Morals; Practical Philosophy*, p. 522.

Ambas as formulações do imperativo categórico podem assim ser entendidas como variações do princípio fundamental da moralidade que permite a todos a mesma liberdade de escolha que cada um reivindica para si próprio.

Que o alvo fundamental da moralidade é a universalização da liberdade para <que se possa> estabelecer — e efetivamente buscar — fins que todos naturalmente clamam para si, pode também ser visto nos exemplos de deveres dados por Kant que se seguem a essas duas <supracitadas> formulações principais do imperativo categórico. O propósito declarado de Kant nessas ilustrações é confirmar sua interpretação do imperativo categórico, mostrando que dele surge a comumente reconhecida divisão dos deveres em perfeitos e imperfeitos, para consigo <mesmo> e para com os outros⁴⁷. Mas, de fato, seus exemplos também sugerem uma série de deveres ordenada lexicalmente, para preservar a capacidade de exercer a escolha livre e promover as condições do uso efetivo dessa escolha. O primeiro exemplo de Kant, a proibição do suicídio, é um dever <que visa> preservar a existência de um ser livre, nesse caso a própria pessoa, e conseqüentemente preservar sua capacidade de escolha livre. Seu segundo exemplo, a proibição das falsas promessas, é um dever <que visa> preservar a mesma possibilidade do exercício da escolha livre de outrem, em uma ocasião particular em que você requereria o mesmo para si próprio, <pois> é necessário não negar ao outro a informação sobre suas próprias intenções, para que ele estabeleça seus próprios fins, sem ser constrangido por você. O terceiro exemplo de Kant, o dever de cultivar seus próprios talentos, é um dever <que visa> colocar-se a si próprio em uma posição em que se possa efetivamente buscar seus próprios fins livremente escolhidos. E, finalmente, o dever de assistir aos outros é um dever <que visa> apoiar os fins livremente escolhidos por eles, simplesmente porque são fins livremente escolhidos, quando fazê-lo é consistente com os outros deveres, considerando a liberdade que fora enumerada. Coletivamente, as categorias de deveres de Kant compreendem o dever mais abrangente de preservar a liberdade de escolha e promover as condições para seu uso efetivo, o “maior uso possível da liberdade”⁴⁸. Assim, Kant, como Hume, constrói o objetivo da moralidade como liberdade, embora ele não conceba sua liberdade como

47 Kant, *Fundamentação*, Seção II, p. 217 nota; 4:421n. *Groundwork; Practical Philosophy*, p. 73n.

48 Os exemplos de Kant das quatro classes de deveres são fornecidos na *Fundamentação*, Seção II, pp. 213-225 e 243-249; 4:421-3 e 4:429-30; *Practical Philosophy*, pp. 73-5 e 80-1. Argumentei a favor da presente abordagem desses exemplos em “Kant’s System of Duties”, capítulo 10 de *Kant’s System of Nature and Freedom: Selected Essays* (Oxford: Clarendon Press, 2005), pp. 243-74, especialmente pp. 255-7, e Kant (Londres: Routledge, 2006), capítulo 7, pp. 239-61.

liberdade negativa diante de desejos inoportunos, mas como a liberdade positiva de estabelecer fins, e não simplesmente como a liberdade individual de estabelecer fins, mas como a liberdade de todos fazerem o mesmo.

Volto-me, agora, para a segunda parte do meu argumento, a saber, a suposição de Kant de que agir moralmente é, na realidade, refinar uma paixão inicial pela liberdade de si próprio com vistas a um sentimento positivo de liberdade de todos. Na *Fundamentação*, como vimos, Kant estabelece que, uma vez que “uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação (...) nada resta para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a lei e, subjetivamente, *puro respeito* por essa lei prática”⁴⁹, e ele descreve o respeito como um “sentimento *autoproduzido* através de um conceito da razão”. Aqui, o sentimento de respeito parece ser epifenomenal, meramente nossa consciência empírica de sermos motivados tão somente pela lei moral ao nível noumênico, onde realmente se dá a escolha de princípios. Na *Crítica da razão prática*, Kant começa a complicar esse modo simples de ver as coisas. Novamente ele asseve que “o essencial de todo valor moral das ações depende de *que a lei moral determine imediatamente a vontade*”⁵⁰, assim sugerindo que a determinação da vontade pela lei moral deve ser ela própria a causa de alguma outra coisa envolvida na motivação moral, inclusive de qualquer sentimento consciente de respeito. Mas, agora ele elabora uma fenomenologia mais complicada do sentimento de respeito, sugerindo que este intervém entre a determinação imediata da lei moral e a performance atual da ação moralmente mandatária: ele afirma que a “lei moral enquanto fundamento determinante da vontade, pelo fato de que ela causa dano a todas as nossas inclinações, tem de provocar um sentimento que pode denominar-se dor”, mas também produz um “sentimento positivo”, querendo com isso dizer que “a lei moral impede a influência do amor de si (...) e <com isso> é diminuído o obstáculo da razão prática pura e é produzida, (...) a representação da superioridade de sua lei objetiva sobre os impulsos da sensibilidade”⁵¹. A ideia parece ser que a determinação da vontade pela lei moral leva à ação através da reponderação dos nossos incentivos naturais: ela torna dolorosa a perspectiva naturalmente agradável de cedermos às nossas inclinações, e transforma a

49 Kant, *Fundamentação*, p. 129; 4:401. *Groundwork; Practical Philosophy*, p. 56n.

50 Kant, *Crítica da razão prática*, tradução para a língua portuguesa de Valerio Rohden (São Paulo: Martins Fontes, 2008), A126; *Critique of Practical Reason* 5:71; *Practical Philosophy*, p. 198.

51 Kant, *Crítica da razão prática*, A 129 e 134; *Critique of Practical Reason* 5:73 e 75-6; *Practical Philosophy*, p. 199 e 201.