

A NOÇÃO DE RESPONSABILIDADE NA FILOSOFIA MORAL KANTIANA

[*THE NOTION OF RESPONSIBILITY IN KANTIAN MORAL PHILOSOPHY*]

Cláudia Maria FIDALGO DA SILVA¹

INTRODUÇÃO

O presente artigo procura investigar as principais considerações kantianas sobre a noção de responsabilidade <*Verantwortung*> na sua filosofia moral.

O trabalho é constituído por três momentos. Inicialmente, e apenas como ponto de partida para o assunto essencial a tratar, ter-se-á como finalidade apresentar, sumariamente, as principais objecções de Hegel à ética kantiana, conferindo-se especial importância às suas críticas relativas ao conceito principal a investigar, tendo como base os seus *Princípios da filosofia do direito*. Para Hegel, se não se tiverem em atenção as consequências da acção, o que, no seu entender, ocorre em Kant, deixamos a porta aberta a uma fácil irresponsabilidade, ao invés do que acontece na denominada moralidade objectiva. Contudo, num segundo momento procurar-se-á clarificar que, ao contrário do que a perspectiva de Hegel sugere, a responsabilidade possui lugar na filosofia kantiana. Procurar-se-á argumentar que o conceito de responsabilidade em Hegel se encontra relacionado, de forma exclusiva, com o que, como Kant, podemos denominar de imputação jurídica. Pelo contrário, o conceito de responsabilidade em Kant fará sentido, quer relacionado com a imputação jurídica, e aqui referimo-nos ao direito, quer com a imputação moral, e aqui falamos da ética.

Desta forma, e no que à imputação moral respeita, pois é a que verdadeiramente nos interessa para os propósitos do presente artigo, procurar-se-á investigar o conceito de consciência moral <*Gewissen*> em Kant, partindo-se de três aspectos principais: 1) todo o agente moral

¹ E-mail para contacto: claudia-silva-07@hotmail.com. Investigadora doutoranda do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal. Bolsa de Doutoramento atribuída pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia portuguesa (FCT) - SFRH/BD/76655/2011.

PhD Student. Research Fellow at the Institute of Philosophy, Faculty of Arts, University of Porto, Portugal. Scholarship granted by the Portuguese Foundation for Science and Technology (FCT) - SFRH/BD/76655/2011.

Agradeço ao Prof. Doutor Paulo Tunhas pela oportunidade sugerida e comentários ao presente artigo.

possui consciência; 2) a consciência é vista como *tribunal interno* ao homem; 3) como tribunal, a consciência dita uma sentença que irá *absolver* ou *condenar* o homem.

Independentemente do facto de considerarmos que determinada acção nos pode ser, ou não, moralmente imputada, a última palavra quanto à nossa felicidade ou miséria é deixada para Deus. Nesta linha, no último momento do artigo procurar-se-á realçar o modo como Kant entende a responsabilidade pelas nossas acções perante Deus, aquele que, para além de *santo legislador e bom governante* é, do ponto de vista moral, considerado o *justo juiz*.

1. PRINCIPAIS OBJECÇÕES À NOÇÃO DE RESPONSABILIDADE EM KANT – PERSPECTIVA HEGELIANA (*PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DO DIREITO*)

Uma das maiores críticas de Hegel à noção kantiana de responsabilidade assenta no facto da ética kantiana, como formal, ser uma ética da intenção, vulgarmente considerada deontológica. “Uma acção praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina” (GMS 399)², e, assim, “a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer” (GMS 394), tal como nos diz Kant, já na sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

Contrariamente a Kant, para Hegel, a intenção encontra-se etimologicamente ligada à ideia de uma abstracção, pois é, por um lado, “universal quanto à forma, mas, por outro lado, extrai do facto concreto um aspecto isolado. O esforço de justificar pela intenção corresponde a isolar um aspecto particular que depois se afirma como essência subjectiva da acção” (PR, § 119).³ O autor apresenta-nos um exemplo bastante esclarecedor da sua posição: Quando alguém assassina uma pessoa, não é apenas um pedaço de carne, algo cuja natureza é singular, que é lesado, mas a própria pessoa, à qual a vida foi roubada (cf. PR, § 119). Assim, o princípio essencial de que não se deve ter em conta as consequências é um princípio que pertence ao intelecto abstracto, no qual a posição de Kant, no entender de Hegel, se insere. “Os resultados [consequências], como manifestações imanentes da acção, apenas se limitam a exprimi-la e nada são de diferente dela. A acção não pode, por isso, nem renegá-los nem desdenhá-los” (PR, § 118). Apesar disto, e como Hegel prevê, poder-se-á falar de uma irresponsabilidade total ou limitada de alguns indivíduos, tais como as crianças ou os loucos. Contudo, é importante referir que tal indeterminação apenas tem lugar nestes casos específicos, ou seja, nos casos de loucura, imbecilidade ou falta de idade, pois apenas estes estados suprimem o pensamento e a liberdade, não permitindo desta forma tratar o agente com a honra de que é um pensamento e uma vontade (PR, § 120).

² As citações dos textos de Kant referem-se à *Edição da Academia* e a tradução apresentada remete-se às obras indicadas nas referências bibliográficas. As abreviaturas utilizadas foram as seguintes: GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; KpV – *Kritik der praktischen Vernunft*; KrV A/ B – *Kritik der reinen Vernunft*; KU – *Kritik der Urteilskraft*; MS-RL – *Die Metaphysik der Sitten – Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; MS-TL – *Die Metaphysik der Sitten – Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*; Päd – *Pädagogik*; REL – *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*; V-Mof Collins – *Moralphilosophie Collins*; WDO – *Was heißt sich im Denken orientieren?*

³ As citações de Hegel remetem-se aos seus *Princípios da filosofia do direito*, cuja abreviatura utilizada foi a seguinte: PR – *Philosophie des Rechts*. Citado por número de parágrafo (§).

Assim, segundo Hegel, a responsabilidade pela boa gestão da liberdade de cada um de nós, não deverá apenas contemplar a intenção da nossa acção, mas, sim, também as suas consequências, como vimos. No entanto, para Hegel, a ética kantiana é inflexível, pois é praticada de uma forma monológica, sendo completamente incapaz de considerar as consequências e os efeitos secundários resultantes do cumprimento geral de uma norma justificada. Desta forma, deixa a porta aberta a uma fácil irresponsabilidade, proporcionando que um qualquer indivíduo seja “desculpabilizado” por qualquer acção sua, desde que alegue que não era sua intenção realizá-la. Assim, o dever kantiano “permite (...) justificar todo o comportamento injusto ou imoral” (PR, § 135).

Hegel, ao invés de Kant, considera que a ética deve valorizar o sujeito da moral, como homem concreto, não o perspectivando em termos meramente abstractos. No entender de Hegel, Kant deveria ter colocado a razão na história. No entanto, ao invés disso, elaborou um imperativo absolutamente formal, pois carece de conteúdo, que apenas resultará do que a sociedade erguer, na sua perspectiva.⁴ Seguindo este ponto de vista, Hegel, ao invés de Kant,

⁴ Aqui poder-se-á certamente estabelecer uma triangulação entre as posições de Kant, Hegel e Apel, ainda que tal ultrapasse as finalidades do presente artigo. A ética da discussão de Apel é o nome dado à exigência de uma ética universalmente válida, assemelhando-se, por isso, à intenção kantiana. No entanto, na ética discursiva, o paradigma da linguagem é privilegiado face ao da consciência. Ela parte do pressuposto que é o discurso argumentativo que contém o *a priori racional de fundamentação* para o princípio relativo à ética. A ética de Apel é, simultaneamente, ética deontológica, à maneira kantiana e, por outro lado, uma ética da responsabilidade, à maneira de Max Weber, preocupada com as consequências das acções, em clara consonância com a perspectiva hegeliana. A questão essencial da ética da discussão é a da fundamentação discursiva de normas susceptíveis de serem universais, e, igualmente, a da sua aplicação, enquanto ética da responsabilidade eminentemente preocupada com a história, assemelhando-se aqui, mais uma vez, à posição hegeliana. Possuindo como grande finalidade a transformação da abstracção da ética kantiana, Apel considera que na aplicação determinada historicamente da ética da discussão é absolutamente necessária a atenção à contingência, característica de toda a argumentação concreta. Deste modo, tal ética possui duas partes: uma parte “A” (parte deontológica) e uma parte “B” (parte teleológica). Desta forma, ao complementar a fundamentação “A” com a fundamentação “B”, a ética da discussão reúne ambas. Contudo, mesmo que, em certo sentido, a fundamentação “A” seja a mais relevante, existe entre ambas uma relação de complementaridade. Por isso mesmo, segundo Apel, a ética do discurso não é meramente deontológica, pois exige um princípio complementar, o teleológico. Por essa razão, parece fazer sentido, no contexto do seu pensamento, a questão que nos coloca: “Terá então de ser Kant ou Hegel? Não precisamos nós, hoje, aqui, de uma terceira via?” (Apel, 1996, p. 39). A propósito não apenas desta questão, mas da filosofia de Apel como pensamento da racionalidade, destacamos o estudo de Paulo Tunhas: “Karl-Otto Apel: Rationalité, Argumentation, Pensée” (Tunhas, 2012, pp. 399-438).

Numa linha semelhante à de Apel, podemos também fazer uma referência a Habermas. Segundo este autor, poder-se-ão apresentar quatro grandes objecções de Hegel a Kant: 1) pelo facto do imperativo categórico exigir a abstracção de todo o conteúdo particular, a aplicação do princípio moral conduzirá a juízos tautológicos; 2) visto o imperativo categórico ser universal e abstracto, todo o juízo válido segundo o mesmo permanecerá insensível quanto à natureza particular e ao conteúdo do problema específico; 3) pelo facto de exigir uma separação entre dever e ser, o princípio kantiano da moralidade jamais dará resposta ao modo como os juízos morais poderão ser transpostos para a prática; 4) em virtude do facto da ética kantiana ser uma ética da intenção, em favor de fins extremamente elevados, acaba por tolerar condutas imorais (cf. Habermas, 1992, pp. 15-6).

Para Habermas, existem três diferenças que separam a ética da discussão da ética kantiana, muito embora a existência de aspectos comuns. Em primeiro lugar, a ética da discussão abandona a doutrina dos dois reinos, pois renuncia à diferença categorial entre o reino do *inteligível*, ao qual pertencem o dever e a vontade livre, e o reino do *fenomenal*, que é constituído, entre outras coisas, pelas inclinações e pelos motivos puramente subjectivos. “O hiato entre o inteligível e o empírico é reduzido a uma tensão que reconhecemos na força factual das pressuposições contrafactuais, *no interior da prática comunicacional quotidiana*” (Habermas, 1992, p. 24). Em segundo lugar, a ética da discussão supera a abordagem kantiana puramente interior, monológica. Pelo contrário, a ética da discussão envereda por uma intercompreensão sobre a universalização dos interesses através de uma *discussão pública* realizada intersubjectivamente. Por fim, a ética da discussão pensa ter resolvido o problema que Kant, em última análise, evitou recorrendo a um facto de razão – a experiência do constrangimento pelo dever –, graças à dedução de “U” (cf. Habermas, 1992, p. 24) – princípio de universalização que assume o papel de regra de argumentação nas discussões práticas: no caso de normas válidas, as consequências e os efeitos secundários que, de uma forma previsível, resultem de uma observância universal da norma com a intenção de satisfazer os interesses de cada um, devem poder ser aceites por todos sem constrangimento (cf. Habermas, 1992, p. 17).

Porque quando falamos do conceito de responsabilidade o nome de Hans Jonas surge como incontornável nos nossos dias, importará fazer aqui uma referência, ainda que muito breve, a este autor. Para Jonas, é essencial a realização de uma análise do poder

não se refere ao conceito de moralidade <Moralität>, mas ao conceito de eticidade <Sittlichkeit>, que, segundo o próprio, supera o primeiro.⁵ Nesta linha, para o autor, quer o bem, quer a consciência moral são ainda indefinidos do ponto de vista abstracto, apenas encontrando a sua determinação na moralidade objectiva:

“O Bem, que é a substância universal da liberdade mas numa forma abstracta ainda, apela para determinações (...) ao passo que, reciprocamente, a consciência moral, que é princípio de determinação mas apenas abstracto, apela para a universalidade e para a objectividade. Estes dois termos, cada um deles por si elevado à totalidade, revelam-se como indefinidos e devendo ser determinados” (PR, § 141).

Deste modo, apesar dos termos “moralidade” e “eticidade” serem habitualmente empregues no mesmo sentido, Hegel entende possuírem significações bastante diversas (PR, § 33). “Ser moral não é, como em Kant, uma questão de índole pessoal, ainda que necessite da pessoa. O objecto da ética fixa-se no pressuposto dos principais componentes da vida social moderna, onde as regras e as instituições interpessoais contam mais do que a boa vontade individual” (Bilbeney, 1990, p. 35). Como, no entender de Hegel, a substância moral apenas será o espírito como real e consciente de si se for objectivação de si mesmo, ter-se-á que considerar a constituição do Estado como fim e a realidade em acto da substância universal e da vida pública nela consagrada (cf. PR, § 157).⁶

Segundo Hegel, todas as instituições se direccionam para a sua superação, precisamente através do Estado.

“O Estado, como realidade em acto da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever” (PR, § 258).

científico-técnico e o seu uso numa escala universal. O que se pretende, nomeadamente na sua obra *Das Prinzip Verantwortung*, é repensar as relações entre o ser humano e a Natureza, tendo em vista a sobrevivência da própria humanidade. Desta forma, trata-se de uma responsabilidade dirigida ao futuro, em que a preservação da Natureza, bem como da humanidade futura, surgem como autênticos imperativos, aos quais, não apenas os indivíduos em si, mas mais quem tem poder político, devia estar atento. Nesta linha, Jonas propõe como imperativo adaptado ao novo tipo de agir humano o seguinte: “Age de tal modo que os efeitos da tua acção sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a terra”; ou para o exprimir de forma negativa: “Age de tal modo que os efeitos da tua acção não destruam a possibilidade futura de uma tal vida”; ou simplesmente: “Não comprometas as condições para a sobrevivência indefinida da humanidade sobre a terra”; ou ainda, formulado novamente de forma positiva: “Inclui na tua opção presente a integridade futura do homem como objecto do teu querer” (Jonas, 1993, pp. 30-1).

⁵ Como Hegel refere, Kant “prefere utilizar a palavra *Moralität*, o que se explica por que os princípios práticos desta filosofia limitam-se completamente àquele conceito e tornam até impossível o ponto de vista da moralidade objectiva que anulam e procuram fazer desaparecer” (PR, § 33).

⁶ Como é sabido, os momentos anteriores da moralidade objectiva são, primeiro, o espírito moral objectivo imediato ou natural, a família; segundo, a sociedade civil, encarada como uma associação de membros, que, não obstante serem indivíduos independentes, encontram-se numa universalidade formal, em virtude das suas carências, da constituição jurídica como instrumento de segurança da pessoa e da propriedade, bem como por uma regulamentação exterior tendo como finalidade a satisfação das exigências particulares e colectivas (cf. PR, § 157). Sobre a ética hegeliana, em que não apenas estas, como também muitas outras questões são exploradas, cf., por exemplo, “Hegel’s ethics”, de Wood (Wood, 1993, pp. 211-33).

Para Hegel, a liberdade positiva apresenta-se como a união que abarca o universal e divino com a subjectividade, eminentemente particular e finita. Tal liberdade exige o perfeito respeito e obediência dos indivíduos às leis objectivas. “Para o sujeito, as leis têm autoridade e, todavia, são o mais próprio dele, são objectivas e, não obstante, subjectivas, exercem um poder externo e, apesar disso, são muito íntimas” (Hartmann, 1983, p. 620).

O Estado, comparado com os interesses do indivíduo, é um organismo de carácter superior, encontrando-se, de certa forma, para além dos próprios indivíduos. “Se o Estado é o espírito objectivo, então só como seu membro é que o indivíduo tem objectividade, verdade e moralidade” (PR, § 258). Assim, o indivíduo é membro do Estado, não de forma contingente, mas absolutamente necessária. A vontade do indivíduo possui apenas um modo de ser, ou seja, vontade de ser Estado. Para Hegel, o Estado é um organismo ético que possui a sua própria lei em si mesmo e que nunca será capaz de conhecer a sua própria essência tendo como ponto de partida a autoconsciência individual ou a liberdade do indivíduo, mas, sim, se partir da essência da autoconsciência e da liberdade em geral, pois “a vontade objectiva é o racional em si no seu conceito, quer seja ou não conhecido no indivíduo e aceite pelo seu livre-arbítrio” (PR, § 258). Assim, e ao invés de Kant, a liberdade é algo da esfera colectiva, superando, desta forma, a subjectividade, bem como, poder-se-á afirmar, a própria consciência moral do indivíduo.

2. UMA ABORDAGEM À NOÇÃO KANTIANA DE RESPONSABILIDADE

2.1. RESPONSABILIDADE PERANTE NÓS PRÓPRIOS: CONSCIÊNCIA MORAL

Ainda que a perspectiva kantiana seja de teor marcadamente deontológico e muito se diferencie da hegeliana a vários níveis, tal não significa, do nosso ponto de vista, que a responsabilidade pelos nossos actos não se encontre presente.

Como é sabido, Kant, na *Doutrina da virtude*, elabora uma distinção nuclear entre os deveres do homem para consigo mesmo e os deveres do homem para com os outros. A consciência moral surge aqui como um dever perfeito do homem para consigo mesmo, como juiz inato <angeborene Richter> de si. No entanto, refra-se, a consciência moral não é apenas perspectivada como um dever do homem para consigo mesmo, mas também, como Kant já o havia notado na *Introdução à doutrina da virtude*, como uma pré-noção estética da receptividade do ânimo para os conceitos do dever em geral, a par do sentimento moral, da filantropia e do respeito, ainda que este último possua uma primazia relativamente às restantes (cf. KpV A 152).

Poder-se-á afirmar que a consciência moral é, acima de tudo, a consciência de um *tribunal interno* ao homem <das Bewusstseins eines inneren Gerichts im Menschen>. Segundo Kant, o exame interior de si mesmo, em que o homem nada mais teme do que encontrar-se aos seus próprios olhos perspectivando-se como desprezível e repugnante, “é o melhor, o único vigilante para impedir a irrupção no ânimo de impulsos vulgares e perniciosos” (KpV A 288).

A consciência moral é considerada uma disposição intelectual e moral, visto ser uma representação do dever. O homem, como ser moral, possui-a originariamente, não podendo fugir dela:

“Todo o homem tem consciência moral e se descobre observado, ameaçado e mantido em respeito (respeito unido ao medo) por um juiz interno, e este poder, que nele vela pelas leis, não é algo que ele (arbitrariamente) se *forja*, mas está incorporado no seu ser. Segue-o como a sua sombra, quando pensa fugir. Pode ele, sem dúvida, estontear-se ou adormecer com prazeres e diversões, mas não evitar regressar a si ou despertar, logo que ouve a sua voz temível. Pode até, na sua extrema depravação, chegar a não fazer dela caso algum; mas não pode deixar de a *ouvir*” (MS-TL, § 13, 438).

Por isso, para Kant, afirmar que um determinado homem *não tem* consciência moral não faz sentido. Ela é mesmo vista como um instinto <*Instinkt*> através do qual o ser humano é levado a agir de acordo com a lei moral (cf. V-Mo/ Collins 351-3). Em rigor, poderíamos antes afirmar que um determinado homem não tem em conta a sentença da sua consciência moral; algo diverso. Por essa razão, o autor estabelece uma distinção entre *inconsciência moral* e falta de consciência moral (MS-TL, 401).

Ainda que todo o conceito de dever contenha uma coerção objectiva mediante a lei, Kant refere o seguinte:

“a *imputação* interna de um acto, como de um caso que se encontra sob a lei (*in meritum aut demeritum*), compete à *faculdade de julgar* (*iudicium*), que, enquanto princípio subjectivo de imputação <*Zurechnung*> da acção, julga com força legal se a acção se realizou, ou não, como acto (como acção que se encontra sob uma lei); em seguida, surge a conclusão da *razão* (a sentença), isto é, o nexo do efeito jurídico com a acção (a condenação ou a absolvição): tudo isto sucede perante uma *audiência* (*coram iudicio*), chamada *tribunal* <*Gerichtshof*> (*forum*), como pessoa moral que torna efectiva a lei. – A consciência de um *tribunal interno* ao homem (“diante do qual os seus pensamentos se acusam ou se desculpam entre si”) é a *consciência moral*” (MS-TL, § 13, 438).

Importará referir que é em virtude da sua disposição para a *personalidade* que o homem surge como *susceptível de imputação*, pois é apenas pelo facto de possuímos personalidade e, consequentemente, liberdade, que podemos falar de uma imputação <*Zurechnung*> de todas as nossas acções (cf. REL 27-8). Por outras palavras, é pelo facto de sermos pessoas que somos susceptíveis de imputação: “*Pessoa* é o sujeito cujas acções são susceptíveis de uma *imputação*. A personalidade *moral*, portanto, é apenas a liberdade de um ser racional submetido a leis morais” (MS-RL 223).⁷

Em que consiste a imputação interna de uma acção? Em primeiro lugar, dever-se-á realçar uma distinção, do nosso ponto de vista bastante relevante quanto ao problema da imputação na filosofia moral kantiana, e como contraponto em relação à perspectiva de Hegel: a distinção entre imputação moral e imputação jurídica. Tal como Kant refere, nomeadamente quanto à divisão de uma metafísica dos costumes, toda a legislação possui dois elementos: 1) uma lei que representa como *objectivamente* necessária a acção que deve ser levada a cabo, ou seja, que faz da acção um dever; 2) um móbil que associa *subjectivamente* à representação da lei o fundamento determinante do arbítrio para tal acção, fazendo com que a lei faça do dever

⁷ Sobre a noção kantiana de pessoa, cf. “Do paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa: génese e significado da antropologia moral kantiana”, de Leonel Ribeiro dos Santos (Santos, 2011, pp. 7-40). Neste mesmo artigo também o problema da imputação é abordado, nomeadamente no seu terceiro ponto, onde o autor refere que, num contexto moral, o tema da pessoa surge pela primeira vez a propósito de dois aspectos: o da doutrina da imputação moral e o da doutrina dos deveres do homem para consigo mesmo (cf. Santos, 2011, p. 21).

um móbil. Daqui conclui-se que, em relação aos móveis, a legislação pode ser diferente: “A legislação que faz de uma acção um dever e desse dever, ao mesmo tempo, um móbil, é *ética*. Mas a que não inclui o último na lei e, portanto, admite ainda outro móbil distinto da própria ideia do dever, é *jurídica*” (MS-RL 219). Poder-se-á afirmar que os deveres da legislação jurídica são externos, na medida em que esta não exige que a ideia do dever, que é interior, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio. Pelo contrário, a legislação ética inclui o móbil interno da acção (a ideia do dever) na sua lei. Kant apresenta o exemplo do cumprimento de um contrato: “cumprir a promessa correspondente a um contrato é um dever externo; mas o mandamento de o fazer só porque é dever, sem ter em conta nenhum outro móbil, pertence apenas à legislação *interior*” (MS-RL 220). Por outras palavras, quando nos referimos à imputação jurídica, falamos da existência, ou inexistência, de uma conformidade exterior à lei, ou, se quisermos, da legalidade, e de uma ausência de consideração de um móbil interno (a ideia do dever), bem como, conseqüentemente, das intenções do sujeito. Pelo contrário, no âmbito da imputação moral, há uma clara atenção à questão da intencionalidade, tal como à ideia do dever, sendo esta o verdadeiro cerne de toda a acção que pode efectivamente ser considerada moral, no entender de Kant.⁸ “*Imputação (imputatio)* em sentido moral é o juízo mediante o qual alguém é considerado como autor (*causa libera*) de uma acção, que então se diz *acto (factum)* e está submetida a leis; se o juízo traz ao mesmo tempo consigo as conseqüências jurídicas do acto, é uma imputação *judicial (imputatio iudiciaria s. valida)*” (MS-RL 227).

Segundo pensamos, poder-se-á afirmar, em certa medida, que as objecções que Hegel apresenta, nos seus *Princípios da filosofia do direito*, relativamente à atribuição de responsabilidade em Kant, situam-se no âmbito da imputação jurídica, e não da imputação moral, que é o verdadeiro cerne do problema para Kant, no que respeita à sua filosofia moral. Centremo-nos na imputação moral em Kant, aquela que verdadeiramente nos interessa para os propósitos do presente trabalho. Porque apenas há imputação se houver liberdade, importará lembrar as considerações kantianas relativas à liberdade em sentido transcendental e à liberdade em sentido prático, tal como surgem na solução da terceira antinomia da *Crítica da razão pura*. A liberdade, entendida como ideia transcendental pura, nada contém extraído da experiência e o seu objecto não pode ser dado de forma determinada por nenhuma experiência, pois “é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa” (KrV A 533/ B 561). Pelo facto de, desta forma, não ser possível a obtenção da totalidade absoluta das condições na relação de carácter causal, “a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal” (KrV A 533/ B 561). É neste sentido que, para além da ideia *transcendental* da liberdade, nos poderemos referir a uma liberdade prática, que, não obstante, se fundamenta na primeira. Entende-se por liberdade prática o seguinte:

“A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à *coacção* dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afectado* (pelos

⁸ Várias e pertinentes questões poderiam ser equacionadas e trabalhadas procurando-se investigar as relações que podem ser estabelecidas entre o direito e a ética na filosofia kantiana, mas a esse objectivo o presente artigo não procura responder.

móviles da sensibilidade); e chama-se *animal* (*arbitrium brutum*) quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua acção e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coacção dos impulsos sensíveis” (KrV A 534/ B 562).

Kant prossegue afirmando que, se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse simplesmente natureza, seriam leis necessárias a determinar o arbítrio:

“Facilmente se reconhece que, se toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse simplesmente natureza, cada acontecimento seria determinado por um outro, no tempo, segundo leis necessárias e, por conseguinte, como os fenómenos, na medida em que determinam o arbítrio, deviam tornar necessárias todas as acções como suas consequências naturais, a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática. Porque esta pressupõe que, embora algo não tenha acontecido, teria, não obstante, *devido* acontecer (...)” (KrV A 534/ B 562).

Mais à frente na sua *Crítica da razão pura*, já não relativamente à solução da terceira antinomia, mas em relação ao Cânone da razão pura, Kant reitera esta sua posição, ao distinguir as leis naturais das leis práticas, afirmando que a razão dá leis, que são imperativos, sendo, desta forma, *leis objectivas da liberdade*. Enquanto as leis naturais tratam apenas *do que acontece*, as outras, consideradas leis práticas, exprimem, ainda que nunca aconteça, *o que deve acontecer* (KrV A 802/ B 830).

As considerações kantianas presentes nas passagens anteriores, por exemplo, revelam-se, no nosso ponto de vista, de extrema importância quanto ao problema de imputação da acção ao sujeito, ou, se quisermos, quanto ao problema do juízo de imputação. Relativamente a esta questão, e, por agora, cingindo-nos apenas à primeira *Crítica*, Kant apresenta o exemplo da mentira maldosa. O autor sugere que consideremos uma mentira maldosa, como acção voluntária, através da qual um certo homem introduz uma desordem na sociedade, propondo-nos, igualmente, que, em primeiro lugar, se investiguem as razões determinantes que a suscitaram e, em segundo, que se julgue como lhe pode ser imputada com todas as suas consequências <Folgen> - note-se a atenção às consequências por parte de Kant. Partindo do primeiro ponto, procura-se examinar o carácter empírico desse homem até às suas fontes, que podem ser a má educação, as más companhias, a maldade de uma índole insensível à vergonha, a leviandade, a irreflexão, bem como motivos ocasionais que a possam ter originado. Contudo, e este parece-nos um aspecto nuclear, mesmo que a acção tenha sido determinada desta forma, o seu autor não deixa de ser censurado:

“Ora, embora se creia que a acção foi assim determinada, nem por isso se censura menos o seu autor (...); pois se pressupõe que se podia pôr inteiramente de parte essa conduta e considerar a série passada de condições como não tendo acontecido e essa acção inteiramente incondicionada em relação ao estado anterior, como se o autor começasse absolutamente com ela uma série de consequências. Esta censura funda-se numa lei da razão, pela qual se considera esta uma causa que podia e devia ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante todas as condições empíricas mencionadas” (KrV A 555/ B 583).

Ainda que os móveis sensíveis em nada lhe fossem favoráveis, “a acção é atribuída ao carácter inteligível do autor; e este é totalmente culpado no momento em que mente; por conseguinte, não obstante todas as condições empíricas da acção, a razão era plenamente livre, e este acto deve inteiramente imputar-se à sua omissão” (KrV A 555/ B 583). Assim, neste contexto, não se poderá afirmar a existência de um estado anterior que determine o seguinte, visto não nos estarmos a referir à série das condições sensíveis que tornam os fenómenos necessários segundo leis naturais. Desta forma, e realçando Kant o exemplo supra referido, “quando dizemos que, apesar de todo o seu anterior procedimento, o culpado poderia não ter mentido, queremos tão-só significar que a mentira está imediatamente sob o poder da razão e que esta, na sua causalidade, não está submetida a quaisquer condições do fenómeno (...)” (KrV A 556/ B 584). Pelo facto do indivíduo ter agido de forma livre, como vimos, esta sua acção é-lhe imputada. Por essa razão é que Kant defende que a chave de toda a imputação relativamente às consequências é a liberdade (cf. V-Mo/ Collins 290). Poder-se-á certamente afirmar, na nossa perspectiva, que a liberdade será então a condição de possibilidade de toda a imputação. “Toda a imputação é o juízo de uma acção, desde que tenha surgido a partir da liberdade pessoal, em relação a determinadas leis práticas. Na imputação, portanto, deve haver uma acção livre e uma lei” (V-Mo/ Collins 288). Assim, apenas uma acção que se fundamenta na liberdade é imputável e, não nos esqueçamos, a liberdade nada mais é do que a possibilidade de se ser responsabilizado (*receptivitas imputationis*) (V-Mo/ Vigilantius 564).

Segundo Kant, ainda que possamos atribuir uma acção a alguém, tal não significa que, efectivamente, a possamos imputar. Nos seus *Cursos de Ética* Kant apresenta os exemplos do louco e do homem alcoolizado:

“Podemos atribuir algo a alguém, ainda que não o possamos imputar; as acções, por exemplo, de um louco ou de um homem alcoolizado podem-lhes ser atribuídas, embora não imputadas. Na imputação a acção deve ter a sua origem na liberdade. O homem alcoolizado não pode, de facto, ser responsabilizado pelas suas acções, mas pode certamente, quando sóbrio, pela própria embriaguez” (V-Mo/ Collins 288).

Deste modo, parece ser apenas a embriaguez que pode ser imputada ao indivíduo em causa, ainda que as suas acções lhe sejam atribuídas, pois este não deixa de ser o autor delas. O autor é assim aquele que origina a acção, ou seja, aquele que é o primeiro começo do qual deriva a acção. Na medida em que é o autor, ele dá origem a uma série de acções, cujo começo e causa residem nele próprio e não na natureza.⁹ A ideia de que o homem é um ser responsável é uma ideia aceitável *a priori*, pois, em virtude da sua racionalidade, pode reflectir sobre os fundamentos e consequências da sua acção. Por esse motivo, poder-se-á afirmar que o homem apenas age com liberdade quando é considerado um ser livre que pode ser responsabilizado (V-Mo/ Vigilantius 559).

⁹ A este respeito Kant considera que, muitas vezes, uma pessoa imputa a si mesma o mérito de algo, que, de facto, não tem. Tal é visto pelo autor simplesmente como mérito do curso da natureza, o que parece uma contradição, pois a natureza não pode produzir mérito algum. Precisamente em virtude desta contradição é que Kant denomina tal mérito como *meritum fortunae*. Por exemplo, numa luta alguém perfura outro com um punhal, mas acerta-lhe num abcesso, lancetando-o, o que o fará recuperar a sua saúde (cf. V-Mo/ Vigilantius 561).

Kant refere-se igualmente a graus de imputação. “Os graus de imputação dependem do grau de liberdade” (V-Mo/ Collins 291). Desta forma, quanto menos livre for o agente, menos a acção lhe pode ser imputada. Pelo facto da liberdade da acção consistir na independência de todos os impulsos da natureza, o grau de imputação apenas pode ser definido em relação à neutralização dos obstáculos. Quanto maior for o obstáculo da acção do ponto de vista do impulso natural, mais a acção realizada tendo em atenção a lei moral é atribuída ao autor como mérito. Por exemplo, se um homem tem por natureza um temperamento colérico, e se se contém perante um insulto, tal é considerado mérito se o compararmos com um homem de sangue frio, que não tem que superar esse obstáculo físico (cf. V-Mo/ Vigilantius 567).

Ainda relativamente aos graus de imputação, Kant realça, recuperando um exemplo já por si anteriormente apresentado, e aqui supra referido, que podemos, efectivamente, imputar acções num certo grau, pois tudo o que pertence à liberdade é imputável, mesmo que não tenha surgido directamente pela liberdade, mas indirectamente. O que uma pessoa faz num estado de embriaguez pode não lhe ser imputado, ainda que esta possa ser considerada responsável pelo facto de se ter embriagado (cf. V-Mo/ Collins 291).

Na esfera legal, na qual é a imputação jurídica que marca presença, se o homem agir de acordo com o que o dever exige, então as consequências da sua acção, quer boas, quer más não lhe podem ser imputadas, não podendo, consequentemente, ser responsável por elas. Por outro lado, se o homem fizer mais do que o dever exige, ou, pelo contrário, menos do que é exigido, aí sim é que as consequências da acção podem e devem ser imputadas ao agente. Por outras palavras, se ele não fizer o que o dever exige, quer estejamos a falar de uma acção meritória - mais do que o dever exige - ou de uma acção em que o demérito marque presença - menos do que o dever exige -, as consequências são-lhe imputadas, fazendo com que o agente seja responsável por elas, caso, como vimos, tenha agido livremente.

Nesta linha, Kant considera que nem sempre as consequências da acção podem ser imputadas ao agente moral. Como vimos, se eu faço mais, ou, pelo contrário, menos do que é exigido, as consequências da acção podem ser-me imputadas. Assim, e no que à imputação das consequências diz respeito, e aqui falamos no âmbito jurídico, as boas ou más consequências de uma acção devida, tal como as consequências da omissão de uma meritória, não se podem imputar ao sujeito. Por seu turno, as boas consequências de uma acção meritória, bem como as consequências más de uma acção na qual o demérito se encontre presente, podem imputar-se ao sujeito (MS-RL 228).

“É *meritório* (*meritum*) o que alguém faz a mais de acordo com o dever, em comparação com aquilo que a lei o pode obrigar; o que ele faz só em conformidade com esta última é devido (*debitum*); por último, o que faz a *menos* em comparação com o que a última exige é *demérito* moral (*demeritum*)” (MS-RL 227). Relativamente à esfera legal, nos *Cursos de Ética* surgem exemplos bastante esclarecedores:

“Se faço mais do que tenho que fazer, o resultado é-me atribuído como mérito; por exemplo, um pagamento adiantado que tenha feito a alguém, e pelo qual a pessoa adquire uma grande fortuna, pode ser-me imputado com todas as suas consequências, desde que tenha feito mais do que tinha que fazer. E o resultado da minha acção é-me também imputado como um demérito, se eu faço

menos do que é exigido; por exemplo, se eu não pago a minha dívida a tempo, e em consequência o outro fica falido, o resultado é-me imputado. Assim, se eu apenas fizer o que é exigido, nada me pode ser atribuído como demérito ou mérito” (V-Mo/ Collins 289).

Poder-se-á assim afirmar, na linha de Wood, que a teoria kantiana do mérito pertence à sua teoria da imputação das acções e consequências (Wood, 2013, p. 6). Ora, no âmbito da moral, e no que ao mérito respeita, diz-nos Kant o seguinte:

“os deveres imperfeitos são só *deveres de virtude*. O seu cumprimento é um *mérito (meritum)* = + a; a sua transgressão, porém, não é um *demérito (demeritum)* = - a, antes somente *falta de valor moral* = 0, a não ser que, para o sujeito, fosse um princípio não se submeter àqueles deveres. A fortaleza da intenção no primeiro chama-se, em rigor, apenas *virtude (virtus)*, a debilidade no segundo não se chama *vício (vitium)*, mas simples *ausência de virtude (...)*. Toda a acção contrária ao dever se chama *transgressão (peccatum)*. Mas a transgressão deliberada, que se converteu em princípio, constitui, em rigor, o que se chama de *vício (vitium)*” (MS-TL 390).

Importará notar, seguindo os seus *Cursos de Ética*, que, relativamente à observância de leis jurídicas, bem como à violação de leis éticas, nada me pode ser imputado como mérito nem como demérito. Por sua vez, face à violação de leis jurídicas, bem como à observância de leis éticas, deve marcar sempre presença a imputação como demérito e como mérito, respectivamente. Assim sendo, na observância de leis jurídicas não existe o mérito, nem a recompensa ou a punição. Em contrapartida, na observância de leis éticas, toda a acção é meritória, e à sua violação não corresponde o demérito (V-Mo/ Collins 290).

Ainda relativamente à consciência moral, na qual o juízo de imputação de um ponto de vista moral marca presença, n' *A religião nos limites da simples razão*, por exemplo, a consciência moral surge mais uma vez definida como *a faculdade de julgar moral que a si mesma se julga* (REL 186).¹⁰ Contudo, adverte Kant, não é a consciência moral que julga as acções como casos que estão sob a lei, mas a própria razão que se julga a si mesma, “julga se efectivamente adoptou aquele juízo das acções com toda a precaução (se são justas ou injustas), e estabelece o homem como testemunha, *contra* ou a *favor de si* mesmo, de que tal sucedeu ou não” (REL 186). Mas, segundo Kant, como poderá o ser humano julgar se as acções são moralmente boas ou más? A resposta é simples: “Interroga-te a ti mesmo se a acção que projectas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade. Na realidade, é segundo esta regra que cada um julga se as acções são moralmente boas ou más” (KpV A 122). Poder-se-á afirmar, na linha de Silber, e contrariamente à posição hegeliana, que Kant se envolve aqui na consideração das consequências, visto propor desta forma uma experiência mental para o agente moral (Silber, 1974, p. 211). Ainda que o nosso motivo não deva derivar, como Silber refere, da consideração das consequências, devemos considerar as consequências da nossa acção tendo em conta a nossa

¹⁰ De referir que Kant estabelece uma distinção entre *conscientia naturalis* e *conscientia artificialis*. Enquanto a primeira se baseia, e bem, em princípios racionais genuínos, a segunda nada mais é do que a voz da sociedade, em que a consciência “é o produto da arte e educação” (V-Mo/ Collins 355), excluindo, de certa forma, a consideração do ser humano como agente moral e autónomo, bem como a responsabilidade pelas suas acções. Acima de tudo, dever-se-á preservar a liberdade de pensar e não a *pressão sobre a consciência moral* (cf. WDO A 325).

intenção universalizada. Por outras palavras, e ainda no entender de Silber, o nosso cálculo do dever não deve repousar num prognóstico empírico das consequências das nossas acções, mas devemos considerar quais as consequências *desejadas* para a nossa acção. Podemos fazê-lo através de uma projecção na imaginação do tipo de mundo que viria à existência se a máxima da nossa acção se transformasse numa lei universal da natureza. Para Kant – este é um dos aspectos, na nossa perspectiva, mais importantes destacados por Silber – devemos determinar *a priori* as consequências que se seguiriam à nossa acção. Contudo, adverte ainda Silber, Kant “não está a tentar prever o futuro, mas simplesmente a aplicar o processo de juízo no qual o futuro é determinado na imaginação e o exame deste futuro desejado revela se existe, ou não, a universalidade exigida. Assim vemos que Kant faz um apelo directo às consequências sem basear a sua determinação do dever em probabilidades empiricamente fundadas” (Silber, 1974, p. 213). “É nosso dever fazer que a consciência, de forma honesta, previna, erradique e emende as más consequências que vemos surgirem das nossas acções” (V-Mo/ Vigilantius 619), como refere Kant.

Ora, o ser humano, se, ao seguir a regra supra referida, concluir que a máxima da acção não sustenta a forma de uma lei natural, é porque ela é impossível de um ponto de vista moral. E isso todo o homem é capaz de concluir, até o menos instruído (KpV A 123).¹¹

O tribunal interno ao homem, que, como vimos, é a consciência moral, no âmbito da qual há, ou não, a imputação interna de um acto, possui então três etapas principais. Numa primeira etapa, o homem imagina uma consciência moral que *adverte* antes da decisão. De seguida, quando o acto já se encontra concluído, surge na consciência moral, não só o acusador, mas também o advogado, o defensor. A última etapa é constituída pela sua sentença, que, com força de lei, irá *absolver* ou *condenar* o homem, embora Kant note que, mesmo no caso

¹¹ Neste contexto importará referir, ainda que muito brevemente, que Kant considera ser possível cultivar a consciência moral. Segundo o autor, é através da querela que o ser humano poderá cultivar as suas genuínas disposições morais. Se é certo que a anedota e o gracejo suscitam o interesse de várias pessoas, desde as letradas aos homens de negócios, certo é igualmente que a querela, especialmente a querela relativa ao *valor moral* de determinada acção suscita um interesse muito superior (KpV A 273), afirmando ser possível “mesmo muitas vezes nestas apreciações ver transparecer o carácter das pessoas ajuizando acerca de outras” (KpV A 273). Algumas pessoas, quando exercem o seu ofício de juiz, tendem a defender o bem presente em determinada acção tentando assim escapar a todas as objecções de impureza, enaltecendo o valor moral íntegro da pessoa em questão. Deste modo, procuram que a virtude humana “não seja considerada como simples fantasma e assim todo o esforço em relação à mesma não se torne desprezível enquanto afectação vã e presunção enganadora” (KpV A 274). Outras, porém, tendem a acusar a sua pureza, apontando, por exemplo, para uma malícia secreta. Contudo, em ambos os casos, “trata-se apenas de um rigor bem intencionado na determinação do conteúdo moral genuíno” (KpV A 274).

Kant afirma que o ser humano deverá, desde cedo, ter esta prática: “Não sei porque é que os educadores da juventude não fizeram já de há muito um uso desta tendência da razão para empreender com prazer o exame mais subtil mesmo em questões práticas levantadas” (KpV A 275). Se assim fizessem, “activariam o juízo dos seus educandos (...); descobririam que a primeira juventude, que, aliás, é ainda imatura para toda a especulação, depressa se mostra muito penetrante e não pouco interessada nisso, porque sente o progresso da sua faculdade de julgar; e o que é ainda mais importante, poderão esperar com segurança que o exercício frequente de conhecer a boa conduta em toda a sua pureza e de a aprovar, de notar pelo contrário com pena ou desprezo o mínimo desvio a seu respeito, embora até aí se trate unicamente de um jogo da faculdade de julgar em que as crianças podem competir entre si, deixará no entanto [nelas], por um lado, uma impressão duradoira de estima e, por outro, de repulsa” (KpV A 275), conforme nos estejamos a referir a acções dignas de aprovação ou de censura. Estas questões, refira-se, encontram-se bastante próximas da noção kantiana de “catecismo de direito” (em que, face a uma situação, se coloca a questão: “isso é justo ou não?”), presente na sua ideia de educação (cf. Päd 490). A título de curiosidade, e no que à educação moral respeita, hodiernamente poder-se-á falar de um autor que, em parte, recupera vários pressupostos kantianos. Também para Lawrence Kohlberg, que aposta numa educação para a justiça, estas questões são cruciais, podendo e devendo ser desenvolvidas com recurso a dilemas morais. Várias e interessantes intersecções entre as duas perspectivas poderiam ser realizadas, mas, para tal, ser-nos-ia necessário um outro artigo.

de absolvição, “nunca se pode decretar um *prémio* (*praemium*), como ganho de algo que antes não era seu, mas que só se inclui o *regozijo* de se ter subtraído ao perigo de ser considerado culpado; portanto, a ventura, no reconfortante consolo da consciência moral, não é *positiva* (como alegria), mas só *negativa* (o sossego, após a inquietude anterior)” (MS-TL, § 13, 440).

Segundo Wood, apesar da concepção kantiana de consciência poder ser considerada uma metáfora, ela, pelo menos num aspecto, não é tão metafórica quanto possamos pensar. Como refere o autor, o acusador, o defensor e o juiz são diferentes pessoas morais, cuja interacção segue um padrão bastante similar aos papéis de advogado de defesa, de acusação e de juiz num tribunal externo. A distinção é que a consciência moral não é um tribunal externo, mas interno, onde esses três papéis têm lugar num único agente moral (Wood, 2012, pp. 5-6). Leonel Ribeiro dos Santos parece partilhar o mesmo ponto de vista, visto realçar que este tribunal é muito mais do que uma simples metáfora, afirmando mesmo que “não é o tribunal interior que é pensado por analogia com o exterior, mas que, ao contrário, é o tribunal exterior que é moldado à imagem do *forum* que é a consciência moral” (Santos, 2012, p. 216).

Findo este processo, “o juiz interior, como pessoa *com poder*, dita a sentença de felicidade ou de miséria, como consequências morais do acto” (MS-TL, § 13, 440). Um aspecto bastante interessante da posição kantiana, parece-nos, é a consideração de uma exigência maior quanto ao julgamento de nós próprios do que relativamente ao julgamento de outros, pois o juízo da nossa acção não deve ter em conta a fraqueza da nossa natureza, muito embora a tenhamos que considerar em relação às acções dos outros. O princípio que decorre da fraqueza da natureza humana é o seguinte: “as leis morais nunca podem ser estabelecidas de acordo com a fraqueza humana, mas são apresentadas como santas, puras e moralmente perfeitas” (V-Mo/ Collins 294). Por outras palavras, o princípio que se relaciona com a fragilidade da natureza humana é o de, quando julgamos uma acção, não devemos ter em consideração esta fragilidade. A lei, mais uma vez, deve ser entendida como santa, justa, e deve, igualmente, ser aplicada às acções do homem com toda a precisão (cf. V-Mo/ Collins 295): “*Fragilitas humana* nunca pode portanto ser um fundamento, *coram foro humano interno*, para diminuir a imputação. O tribunal interno está correcto; ele considera a própria acção, e sem ter em atenção a fragilidade humana (...)” (V-Mo/ Collins 295). Kant, neste contexto, apresenta o exemplo de um homem que, tendo insultado outro pelas suas palavras e retornado a casa, fica, posteriormente, preocupado com tal acção e anseia por uma oportunidade de reparar a situação por si criada. De modo algum, no entender do autor, me devo libertar de tais reprovações interiores, sejam quais forem as minhas desculpas. Embora todos saibamos como uma palavra nos pode facilmente escapar, as minhas desculpas de nada servem perante o juízo interno, para quem interessa, não a fragilidade da nossa natureza, mas a consideração da própria acção. Pelo contrário, em relação à acção dos outros, tal como anteriormente referido, deparamo-nos com uma menor exigência:

“*Fragilitas e infirmitas humana* apenas podem ser consideradas quando julgamos acções de outras pessoas; em relação às minhas próprias acções, elas não podem ser tidas em linha de conta, e assim desculpar o que faço. O homem, como legislador pragmático e juiz, deve ter em consideração

a *fragilitas* e a *infirmitas humana* quando está a lidar com outros, e lembrar que eles são apenas humanos; mas em relação a si mesmo ele deve proceder com total rigor” (V-Mo/ Collins 295).¹²

Acima de tudo, é necessário que se conserve a imparcialidade no julgamento de nós próprios, bem como a sinceridade¹³ quanto à autoconfissão do seu valor moral interno, ou ausência dele, sendo estes deveres do homem para consigo mesmo (MS-TL, § 15, 441-2). Assim, o ser humano depara-se com “a autoridade da lei moral e o valor imediato que a pessoa adquire aos seus próprios olhos pela observação desta lei, para sentir a satisfação que há na consciência da sua adequação ao dever” (KpV A 67), ou, pelo contrário, com “a amargura do remorso, quando se pode censurar a si mesmo pela infracção à lei” (KpV A 67).¹⁴ Também nos seus *Cursos de Ética* surge tal posição, visto Kant afirmar que aquele instinto do qual há pouco falámos, a consciência moral, impele-nos, de uma forma involuntária e irresistível, a julgar com a força da lei as nossas acções, transmitindo-nos uma satisfação interna no caso das boas acções e, pelo contrário, uma dor interna no caso das más (V-Mo/ Collins 296-7).

Quanto à primeira hipótese, adverte Kant que, ainda que a prática frequente conforme a este princípio determinante consiga efectuar subjectivamente um sentimento de contentamento consigo mesmo, podendo este ser considerado sentimento moral, o conceito de dever jamais poderá daí derivar-se. Caso contrário, estaríamos a “fazer objecto da sensação aquilo que unicamente pela razão pode ser pensado (...), todo o conceito de dever seria assim suprimido e substituído simplesmente por um jogo mecânico de inclinações mais refinadas” (KpV A 69). Nesta linha, a consciência julga com autoridade legal, de acordo com a lei moral, e pronuncia um veredicto jurídico, que, tal como um juiz, apenas pode punir ou absolver, nunca recompensar (V-Mo/ Collins 353).

Quanto ao segundo caso, estamos perante o arrependimento, uma auto-censura, uma repreensão que o homem a si mesmo faz, quer relativamente a uma acção que acabou de levar a cabo neste momento, quer a uma acção já há muito realizada, onde a recordação persiste, bem como um sentimento doloroso produzido pela disposição moral, ainda que praticamente vazio, visto jamais poder anular o acontecido, ainda que seja “um dever não deixar que se desvaneça

¹² A este respeito interessará fazer uma referência ao artigo de António Marques intitulado “A Primeira Pessoa na Ética e na Filosofia do Direito de Kant”. Entre outras questões, o autor aborda o tema da incerteza ética, tema ainda pouco considerado nos comentários à filosofia prática de Kant, incerteza essa que, para Marques, “não consiste em colocar em dúvida o *facto* da lei moral, provada, nomeadamente na segunda Crítica como o *facto* da razão, expressa na primeira pessoa, mas sim em colocar em dúvida a possibilidade de saber se o outro age realmente por respeito à lei moral” (Marques, 2013, p. 1). Referindo-se à posição de Guyer, nomeadamente no seu “Proving Ourselves Free”, que é a relevante para o presente propósito, diz-nos Marques que neste autor deparamo-nos com uma afirmação inequívoca da existência de uma assimetria entre o *facto* de cada um, através de enunciados da primeira pessoa, provar a si mesmo que é livre, e a inexistência de uma verdadeira prova da liberdade nos outros, partindo do ponto de vista da segunda ou da terceira pessoas. É neste contexto que Marques, procurando esclarecer a posição de Guyer, nos fala do problema da imputação, onde a assimetria supra referida se encontra presente. Para Guyer, tal como Marques o apresenta, Kant, nos seus escritos morais, parece interessar-se em fornecer argumentos através dos quais cada um de nós prova a si mesmo ser livre de um ponto de vista transcendental, mas, em contrapartida, não procura fornecer argumentos pelos quais possamos provar que cada um de todos os outros é livre (Marques, 2013, pp.2-3).

¹³ Também n’*A religião nos limites da simples razão*, por exemplo, Kant refere-se à sinceridade, afirmando, aqui, ser o fundamento da consciência moral (cf. REL 190).

¹⁴ A este propósito convirá referir que, para Kant, a consciência não erra, já que, como afirma, “uma consciência moral errônea é um absurdo” (MS-TL, 401). A este propósito, cf., por exemplo, Wood, 2012, pp. 13-4.

tal recordação” (MS-TL, § 53, 485). O arrependimento, como dor, é inteiramente legítimo, já que relativamente à lei da nossa existência inteligível, a lei moral, a razão não reconhece diferença temporal alguma. A nossa vida não se pode pensar como divisível em fases temporais, mas apenas como unidade absoluta como “*unidade temporal*, ou seja, como um *todo*” (REL 70).

No caso de arrependimento, “a rigorosa auto-censura ouvir-se-á nele [homem] como se fosse a voz de um juiz a quem tivesse que prestar contas sobre o que fez” (KU, § 86, 416), fazendo com que não seja suportável, para o homem, perspectivar-se como indigno de viver.¹⁵ “Não descobriu às vezes todo o homem, mesmo apenas o medianamente honesto, que se absteve de uma mentira, aliás inofensiva, (...) simplesmente para não ter de se desprezar em segredo aos seus próprios olhos?” (KpV A 156-7).

Contudo, Kant, enaltecendo uma distinção entre a *ascética* moral, ou dietética, e a ascética piedosa, não defende o arrependimento por medo supersticioso ou por hipocrisia, que apenas põe em prática a auto-tortura e a imposição de um castigo a si mesmo, tentando simplesmente expiar as suas faltas, ao invés de se *arrepender* delas, tendo em vista a emenda. “*Arrepender-se* de algo (...) e impor-se uma *penitência* (por exemplo, jejuar), não numa perspectiva dietética mas piedosa, são duas precauções muito diferentes em sentido moral; a última, que é triste, sombria e carrancuda, torna odiosa a própria virtude e afugenta os seus adeptos” (MS-TL, § 53, 485). Assim, e se perguntarmos qual é, por assim dizer, a qualidade *estética* do *temperamento da virtude*, se é *alegre* ou deprimido, porque tomado pelo medo, rapidamente encontraremos a resposta correcta.

Nesta linha, concordamos com Wood, quando, distanciando-se da posição de Thomas Hill (Hill, 2002, p. 303), considera que, na perspectiva de Kant, a consciência não envolve uma actual auto-punição. Por essa razão, refere o seguinte:

“nunca é nosso dever privarmo-nos a nós mesmos de qualquer felicidade, a não ser que a própria felicidade ou os meios para ela violem a lei moral. (...) É contrário à razão privarmo-nos a nós mesmos de qualquer felicidade que não envolva directamente imoralidade na sua aquisição. (...) O nosso único dever nesta matéria é lutar para melhorar a nossa conduta, ou seja, tornarmo-nos dignos da felicidade” (Wood, 2012, pp. 11-2).

Consideramos que não se defende a auto-tortura, que, não raras vezes, apenas se trata de uma censura pela violação da regra da prudência, mas sim o agirmos melhor em situações futuras. Assim, a disposição de ânimo do deprimido, tomado pelo medo,

“própria de um escravo, nunca pode ter lugar sem um *ódio* oculto à lei, e o coração alegre no seguimento do seu dever (não a comodidade no seu *reconhecimento*) é um sinal da autenticidade da intenção virtuosa, inclusive na *piedade*, que não consiste na autotortura do pecador arrependido (a qual é muito equívoca e, comumente, é apenas a censura interna de ter infringido a regra da prudência), mas no firme propósito de agir melhor no futuro” (REL, 24).

¹⁵ A este propósito, Kant estabelece uma distinção entre a consciência antes e depois do acto. “Antes, ela é suficientemente forte, de facto, para desviar o homem do acto, mas na acção ela é mais forte e depois ainda mais” (V-Mo/ Collins 356).

Assim, fica patente a distinção que se deve estabelecer entre consciência e regra da prudência, já que, para Kant, são dois conceitos que, frequentemente, são confundidos. O autor apresenta-nos um exemplo: um criminoso condenado fica furioso e recrimina-se a si próprio pelo facto de ter sido imprudente nas suas acções, pois foi apanhado, e não, por assim dizer, por não ter seguido a sua consciência. Deste modo, ter-se-á que distinguir, indubitavelmente, o juízo por regras da prudência do juízo da consciência (V-Mo/ Collins 352).

Por outro lado, há também o caso do homem que, procurando a tranquilidade da sua consciência, lança poeira para os seus próprios olhos, enganando-se a si mesmo acerca das suas intenções boas ou más (REL 38). Aqui, no que Kant entende ser o terceiro grau da propensão para o mal na natureza humana, estamos perante a *malignidade* ou o *estado de corrupção* do coração humano, visto haver uma inclinação do arbítrio para máximas não morais. Neste terceiro grau, que pode também ser chamado de *perversidade* do coração humano, há uma inversão da ordem moral relativamente aos móveis de um livre arbítrio, podendo-se registar acções boas segundo a lei, ainda que o modo de pensar esteja corrompido na sua raiz, ou seja, no tocante à própria intenção do sujeito, na qual se regista a adopção de máximas más. Assim, ainda que nos dois primeiros graus da propensão para o mal na natureza humana, ou seja, quanto à *fragilidade* e à *impureza*¹⁶, a culpa seja impremeditada, no grau mais elevado a culpa é premeditada, fazendo com que o homem se torne indigno (REL 38).

Kant refere que, no fim da vida, vários são os seres humanos que procuram um eclesiástico, vendo nele um *consolador*. Procuram-no, não devido aos sofrimentos *físicos*, nem ao medo da morte, mas em virtude dos seus sofrimentos *morais*, isto é, dos remorsos da consciência moral. Contudo, a consciência que consola, segundo Kant, não é vantajosa. Vemos pela experiência que esta consolação, não apenas deixa por remediar as consequências da acção, mas também que é muito perigosa para o nosso progresso moral (cf. V-Mo/ Vigilantius 618-9).

No final da vida, a consciência moral deveria então, acima de tudo, *exercitar-se e afinar-se* de modo a ter em atenção aquilo que de bom ainda há a fazer, ou de mau a reparar. “Mas em vez disto, fornecer à consciência, por assim dizer, ópio é cometer uma injustiça nele próprio e nos outros que lhe sobrevivem; inteiramente contra o propósito final para o qual semelhante assistência de consciência se pode considerar como necessária no final da vida” (REL 78). E, ainda que o homem, no fim da sua vida, seja indubitavelmente condenável, nem isso o poderá inibir de, pelo menos, fazer ainda *uma* boa acção (REL 163).

Para Kant, “não pode ser indiferente que um homem se comporte ou não honradamente, com justiça ou com violência, ainda que até ao fim da sua vida, ao menos aparentemente, não tenha encontrado, seja qualquer felicidade para as suas virtudes, seja castigo para os seus crimes” (KU, § 88, 438). Ainda que tal possa suceder, pelo menos aparentemente, como Kant refere, pressupõe-se, de um ponto de vista prático, a existência de um Ser supremo que, espere-se, reponha a justiça.

¹⁶ Tal como Kant refere, enquanto a *fragilidade* surge como uma debilidade do coração humano quanto à observância das máximas em geral, a *impureza* diz respeito à inclinação para misturar móveis imorais com os morais, não obstante tal acontecer com boa intenção e sob máximas do bem (cf. REL 29).

2.2. RESPONSABILIDADE PERANTE DEUS

Relativamente a Deus, como é sabido, Kant entende que ainda que seja permitido *admitir* a existência de um Ser supremo como causa de todos os efeitos possíveis para que seja fácil à razão encontrar a unidade dos princípios explicativos que anseia, “chegar ao extremo de dizer que *tal ser existe necessariamente*, não é já a modesta expressão de uma hipótese permitida, mas a pretensão orgulhosa de uma certeza apodíctica” (KrV A 612/ B 640), algo que não é possível, visto nada se poder determinar teoricamente a respeito da sua existência (KU, § 88, 434).¹⁷

Deste modo, o ideal do Ser supremo apenas poderá ser perspectivado como *princípio regulador* da razão, não podendo ser afirmada a sua existência necessária em si (KrV A 619/ B 647). Contudo, ainda que não nos seja possível afirmar a sua existência necessária, também não podemos afirmar o contrário, “pois as mesmas provas, que mostram a incapacidade da razão humana em relação à *afirmação* da existência de um tal ser bastam necessariamente também para provar a vaidade de toda a *afirmação em contrário*” (KrV A 640-1/ B 668-9). Assim, o conceito de Ser supremo coroa todo o conhecimento humano, tendo a teologia transcendental a importante utilidade negativa de censura da nossa razão, “sempre que esta se ocupe simplesmente de ideias puras que, por isso mesmo, não permitem outra medida além da transcendental” (KrV A 640/ B 668). Por esse motivo, toda e qualquer tentativa de um uso simplesmente especulativo da razão relativamente à teologia será sempre infrutífera, uma vez que todos os princípios sintéticos do nosso entendimento são de uso imanente, referindo-se apenas a objectos do conhecimento empírico, isto é, a fenómenos, e não transcendente, como seria necessário para o conhecimento de um Ser supremo (KrV A 636/ B 664). Desta forma, “é sempre à razão pura, mas apenas no seu uso prático, que pertence o mérito de ligar ao nosso interesse supremo um conhecimento, que a simples especulação pode apenas imaginar, mas não torna válido, e deste modo fazer dele não um dogma demonstrado, mas um pressuposto absolutamente necessário para os seus fins essenciais” (KrV A 818/ B 846) que, como anteriormente Kant já havia referido, são os da moralidade (KrV A 816/ B 844). Assim, em relação às leis morais, elas não só pressupõem a existência de um Ser supremo, como o postulam de forma inteiramente legítima, ainda que apenas do ponto de vista prático (KrV A 634/ B 662), postulado esse relacionado com a realização do soberano bem. É na “Dialéctica” da *Crítica da razão prática*, ainda que de forma não exclusiva¹⁸, que Kant expõe de modo exaustivo o que entende por soberano bem e como é ele possível.¹⁹ O que constitui

¹⁷ Quanto à questão da existência de Deus, e porque ultrapassa as finalidades do presente trabalho, destacamos apenas duas obras principais nas quais o assunto é explorado: *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* e a *Crítica da razão pura*, nomeadamente a “Dialéctica Transcendental”, Livro Segundo, Capítulo III, relativo ao ideal da razão pura.

¹⁸ Lembremo-nos, por exemplo, do Capítulo II, Segunda Secção, da “Doutrina Transcendental do Método”, na *Crítica da razão pura*, da Segunda Parte da *Crítica da faculdade do juízo*, ou d’*A Religião nos limites da simples razão*.

¹⁹ Quanto à importância que o soberano bem possui na ética kantiana, podemos falar de autores que o consideram como suplemento imprescindível à lei moral, e, aqui, destacaríamos especialmente Silber (“Kant’s Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent” e “The Importance of the Highest Good in Kant’s Ethics”, querendo citar apenas dois exemplos), ou de autores que afirmam a não relevância do mesmo e, por isso, a defesa da sua exclusão, de entre os quais podemos destacar Lewis White Beck (*Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*) ou Jeffrie G. Murphy (“The Highest Good as Content for Kant’s Ethical Formalism (Beck “versus” Silber)”, por exemplo).

Uma palavra mais sobre a posição de Silber, dada a sua inequívoca relevância no contexto deste trabalho. Para o autor, ainda que as afirmações de Kant sejam divergentes quanto ao que ao soberano bem concerne, a perspectiva kantiana pode ser considerada a

o soberano bem? O soberano bem é constituído pela virtude, como sua condição suprema, e pela felicidade. Apenas estes dois elementos, em conjunto, formam o bem perfeito. Já ficou demonstrado na “Analítica” o seguinte:

“a virtude (enquanto mérito de ser feliz), é a *condição suprema* de tudo o que nos possa aparecer como apenas desejável, por conseguinte, também de toda a nossa busca da felicidade; que é, pois, o bem *supremo*. No entanto, ela nem por isso é ainda o bem total e perfeito (...), para o ser, exige-se dela também a felicidade. (...) Ora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do soberano bem numa pessoa e em que também a felicidade é repartida em proporção com a moralidade (como valor da pessoa e seu mérito de ser feliz), formam o *soberano bem* de um mundo possível: isto significa, pois, o todo, o bem perfeito, em que, no entanto, a virtude enquanto condição, é sempre o bem supremo” (KpV A 198-9).

Como se poderá explicar a conexão entre os dois elementos do soberano bem? Segundo Kant, duas determinações encontrar-se-ão *necessariamente* unidas, de uma forma ou *analítica*, segundo a lei da identidade (conexão lógica), ou *sintética*, segundo a lei da causalidade (conexão real). Se perspectivarmos a união entre a virtude e a felicidade de forma analítica, então poderemos afirmar que o esforço por se ser virtuoso e a busca racional da felicidade são uma e a mesma coisa. Por outro lado, se perspectivarmos a união das duas determinações, acima referidas, de forma sintética, então podemos dizer que tal conexão é estabelecida de forma que a virtude produz a felicidade como algo distinto da consciência da virtude, como a causa produz o efeito (KpV A 199-200).

Segundo Kant, “as máximas da virtude e as da própria felicidade, relativamente ao seu princípio prático supremo, são totalmente heterogéneas” (KpV A 202), como ficou claro já na “Analítica”. Assim, para o autor, “a felicidade e a moralidade são dois *elementos* do soberano bem específica e totalmente *diferentes*” (KpV A 203). Desta forma, a conexão entre a virtude e a felicidade não pode ser conhecida *analiticamente*, sendo, sim, uma *síntese* dos conceitos. Pelo facto desta não derivar da experiência, já que a possibilidade do soberano bem não assenta em princípios empíricos, a *dedução* de tal conceito deverá ser necessariamente *transcendental*.

Se a virtude e a felicidade são efectivamente dois elementos distintos, então tal conexão entre elas não poderá ser analítica. Desta forma, parece ter que se conceber de forma sintética, como a ligação da causa ao efeito. “É preciso, pois, ou que o desejo de felicidade seja a causa motriz <*Bewegursache*> para as máximas da virtude, ou que a máxima da virtude seja a causa eficiente da felicidade” (KpV A 204). Para Kant, o primeiro caso revela-se impossível de forma *absoluta*, já que as máximas que relacionam o princípio determinante da vontade com

seguinte: “o soberano bem *quer como imanente quer como transcendente* é o necessário e portanto possível objecto da volição moral. A possibilidade do soberano bem como transcendente é assegurada por meio do seu emprego regulativo; a sua possibilidade como imanente é assegurada pela sua imanência. A necessidade do soberano bem como imanente é assegurada por meio do seu emprego constitutivo; a sua necessidade como transcendente é assegurada pelo facto do seu emprego como princípio regulativo ser condição necessária para o seu emprego como um princípio constitutivo imanente” (Silber, 1959, p. 492). Deste modo, a responsabilidade moral actual do homem, segundo Silber, não poderá ser julgada por referência ao soberano bem como ideia transcendente da razão pura. Qual a razão? A ideia de soberano bem como transcendente (como objecto que o homem é obrigado a *alcançar* na plenitude) é a medida que o homem usa para avaliar os limites da sua capacidade. No entanto, a ideia de soberano bem como imanente (como objecto que o homem é obrigado a *promover* plenamente a extensão dos seus poderes) é a medida que especifica, efectivamente, a obrigação moral actual do homem. Por isso – e este é um aspecto crucial – o soberano bem como imanente define os limites da responsabilidade moral do homem dentro dos limites da capacidade actual dele mesmo (cf. Silber, 1959, p. 485).

a felicidade jamais poderão ser consideradas morais e, por isso, não poderão fundar qualquer virtude. O segundo caso parece ser, também ele, *impossível*, pois não é forçoso admitir que a disposição virtuosa produza necessariamente a felicidade.

“A primeira das duas proposições, que a aspiração à felicidade suscita um princípio de disposição virtuosa, é *absolutamente falsa*; a segunda porém, que a disposição virtuosa produz necessariamente a felicidade, não é *absolutamente falsa*” (KpV A 206), mas “apenas *condicionalmente falsa*” (KpV A 206). Em certa medida, poder-se-á afirmar ser possível que a moralidade da disposição <Gesinnung> tenha, a título de causa, uma conexão necessária com a felicidade, “se não imediata, apesar de tudo mediata (por intermédio de um autor inteligível da natureza)” (KpV A 207).

Para Kant, o soberano bem no mundo apenas será possível se se admitir uma causa suprema da natureza. “*Postula-se* assim (...) a existência de uma causa da natureza no seu conjunto, distinta da natureza, a qual contém o princípio desta conexão, a saber, da concordância exacta da felicidade e da moralidade” (KpV A 225).²⁰ Deste modo, torna-se “moralmente necessário admitir a existência de Deus” (KpV A 226). Assim, o que é uma *hipótese* do ponto de vista teórico, torna-se numa pura *crença racional* (KpV A 227), ou num postulado (cf. KpV A 255-6), do ponto de vista prático, já que aceitar a *existência* de Deus não é em si contraditório, pelo menos neste último ponto de vista (KU, § 87, 428) Desta forma, jamais alguém poderá dizer que *sabe* que há um Deus e uma vida futura, pois “a convicção não é certeza *lógica*, é certeza *moral* e, como repousa sobre princípios subjectivos (o sentimento moral), não devo dizer nunca: é moralmente certo que há um Deus, etc, mas *estou* moralmente certo, etc” (KrV A 829/ B 857).

Segundo Kant, Deus é o juiz dos homens que fala à nossa consciência moral, segundo a sua lei santa, que é por nós reconhecida, julgando-nos de acordo com o rigor da lei (REL 141). Por essa razão, Deus, e tal como a doutrina cristã o concebe, não deverá ser representado, nem como *clemente*, ou seja, como *indulgente* em relação à fraqueza dos homens e, por isso, a sua bondade não deverá ser perspectivada como *benevolência* incondicionada para com as suas criaturas; nem como *despótico*, fazendo apenas uso do seu direito ilimitado em que as suas leis seriam representadas como arbitrarias (REL 141).

Ainda que a nossa consciência nos possa julgar puníveis, ou não, como vimos, a nossa felicidade ou miséria é deixada para Deus. Assim, do ponto de vista moral, o homem é julgado como objecto supra-sensível por um juiz supra-sensível (MS-TL, 490-1). Por essa razão, o autor refere-se a Deus como o ser moral todo-poderoso, devendo o homem “pensar a consciência moral como o princípio subjectivo de uma responsabilidade dos seus actos diante Deus” (MS-TL, § 13, 439), pois, como nota Leonel Ribeiro dos Santos, Deus surge “na consciência do homem como sendo o Outro do próprio homem na autoconsciência de si” (Santos, 2012, p.

²⁰ Tal como afirma Beck, poder-se-ão referir sete pontos principais que resumem o argumento kantiano quanto ao postulado da existência de Deus: 1) a felicidade é a condição do ser racional em que tudo o que acontece no mundo sucede de acordo com o seu desejo e vontade; 2) a vontade do homem não é a causa da natureza e não faz com que a natureza se encontre em completa harmonia com os princípios da sua vontade; 3) por isso, não existe qualquer fundamento na lei moral (ou na natureza) para que o homem possa esperar uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade; 4) mas tal conexão é postulada pelo facto de ser nosso dever perseguir o *summum bonum*; 5) o soberano bem deve, assim, ser possível; 6) desta forma, uma causa adequada a ele deve ser postulada; 7) uma tal causa deve ser o Autor da natureza. Um tal ser é Deus (cf. Beck, 1960, p. 274).

220). Tal como Kant refere, podemos unir o *forum internum*, ou *forum conscientiae*, ao *forum divinum*, na medida em que “o *forum internum* é *divinum* nesta vida” (V-Mo/ Collins 296), pois o primeiro é o representante do segundo (V-Mo/ Collins 297).

Deus, para além de *santo legislador e bom governante*, é igualmente o *justo juiz* (KpV A 237). Qual o motivo para Kant o considerar o justo juiz? Deus é o conhecedor dos corações humanos e, em virtude da sua omnisciência, consegue penetrar no mais íntimo das disposições de ânimo de cada um de nós (cf. REL 99), algo que nós próprios não somos capazes. O ser humano não se conhece tal como ele é, tendo apenas um conceito de si recebido empiricamente (GMS 451). Tal como Kant nos diz, não temos a capacidade de perscrutar as nossas intenções, “mas devemos em todo o caso inferi-las só a partir das suas conseqüências na conduta” (REL 71). A profundidade do coração do homem é a ele mesmo inacessível (cf. REL 51), já que ele não consegue perscrutar o fundamento das suas máximas (cf. REL 63). Assim, pelo facto de não termos acesso ao nosso carácter inteligível, mas apenas ao empírico, a moralidade das nossas acções, como as dos outros, ou seja, o mérito ou a culpa, fica-nos completamente oculta, já que as nossas imputações apenas se poderão referir ao carácter empírico. Por isso, em última análise, ninguém poderá julgar com justiça excepto Deus²¹, tal como anteriormente referido.

Apesar de Kant se referir a uma responsabilidade dos actos humanos perante Deus, diz-nos, na *Crítica da razão prática*, que a admissão da existência de Deus não deverá ser entendida como *fundamento de toda a obrigação em geral* (cf. KpV A 226), pois, caso contrário, a autonomia da vontade encontrar-se-ia em risco. A ideia de Deus nada vale em si, mas pode e deve servir, apenas, como estimulação para a acção virtuosa (cf. REL 198). “Por mais longe que a razão prática tenha o direito de nos conduzir, não consideramos as acções obrigatórias por serem mandamentos de Deus; pelo contrário, considerá-las-emos mandamentos divinos porque nos sentimos interiormente obrigados a eles” (KrV A 819/ B 847), tal como Kant nos diz, já na sua *Crítica da razão pura*. Assim, a lei moral, através do conceito de soberano bem como objecto e fim último da razão pura prática, conduz-nos à *religião*, ou seja, ao *conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções*, isto é, *ordens arbitrárias e por si contingentes de uma vontade estranha*, mas como *leis* essenciais de toda a vontade livre, as quais deverão ser consideradas como mandamentos do Ser supremo (KpV A 233). Neste contexto, Kant, na *Doutrina da virtude*, defende mesmo o que denomina de *dever de religião*. Ainda que a ideia de Deus se situe para lá dos limites da nossa experiência, a sua possibilidade encontra-se nas nossas ideias, sendo *produzida* por nós e, nessa medida, mais uma vez, temos o dever de reconhecer

²¹ De referir que Kant, n.º *A religião nos limites da simples razão*, relaciona a consciência moral com o Espírito Santo, afirmando que julgar pode ter dois significados: “ou como julgar sobre o mérito e a carência de mérito, ou sobre culpa e inocência. Deus considerado como o *amor* (no seu Filho) julga os homens na medida em que, por cima da sua obrigação, lhes pode ainda corresponder um mérito, e então a sua sentença é: *digno* ou *indigno*... Separa como seus aqueles a quem tal mérito pode ser imputado. Os outros vão com as mãos vazias. Pelo contrário, a sentença do juiz de acordo com a *justiça* (do que em rigor se deve chamar juiz, sob o nome de Espírito Santo) sobre aqueles a que nenhum mérito pode caber é: *culpado* ou *inocente*, i.e., condenação ou absolvição. – *Julgar* significa, no primeiro caso, separar os merecedores dos não merecedores, que aspiram reciprocamente a um prémio (o da beatitude). Mas por *mérito* não se entende aqui uma vantagem da moralidade em relação à lei (a cujo respeito não pode caber-nos nenhum excedente da observância do dever sobre a nossa obrigação), mas em comparação com outros homens, no tocante à sua disposição de ânimo moral. (...) Portanto, quem julga na primeira qualidade (como brabeuta) pronuncia o juízo de eleição entre *duas pessoas* (ou partidos) que aspiram ao prémio (da beatitude); mas quem julga na segunda qualidade (o verdadeiro juiz) pronuncia a sentença sobre *uma* e a *mesma* pessoa perante um tribunal (a consciência moral) que decide entre o acusador e o advogado)” (REL 146).

todos os nossos deveres *como* mandamentos divinos. Por outras palavras, os nossos deveres não são, em rigor, mandamentos divinos, ainda que devam ser encarados *como se*, de facto, fossem:

“A lei que nos obriga *a priori* e incondicionalmente por meio da nossa própria razão, pode também expressar-se como dimanando da vontade de um legislador supremo, isto é, de um legislador que só tem direitos e nenhum dever (portanto, uma vontade divina); mas isto supõe apenas a ideia de um ser moral, cuja vontade para todos é lei – sem o pensar, porém, como autor da lei” (MS-TL 227).

Desta forma – e estamos perante um aspecto central da sua perspectiva - Kant não considera que este dever de religião seja um dever *para com Deus*, mas um dever para com nós próprios. Este aspecto encontrar-se-á relacionado, no nosso ponto de vista, com a distinção que Kant nos apresenta, n’*A religião nos limites da simples razão*, entre a religião da *petição de favor*, em que basta o simples culto, e a religião *moral*, vista como a religião da boa *conduta de vida*. Na primeira, o homem não tem necessidade de se *tornar um homem melhor*, visto acreditar que Deus, e não ele próprio, o possa *fazer um homem melhor*, bastando a este *suplicar-lhe* isso mesmo e pensar que Deus o poderá fazer eternamente feliz. Por outro lado, na religião moral, cada um de nós deve fazer tudo aquilo que está ao seu alcance para se tornar um homem melhor (REL 51-2).²²

Kant, nesta linha, diz-nos o seguinte:

“não temos aqui, diante de nós, um dado ser a cujo respeito tenhamos uma obrigação: pois, então, a sua realidade deveria, antes de mais, estar demonstrada (revelada) pela experiência; mas é um dever do homem para consigo mesmo aplicar esta ideia, cuja manifestação é inevitável na razão, à lei moral em nós, onde é máxima a sua fecundidade moral. Portanto, neste sentido (*prático*), pode dizer-se o seguinte: é um dever do homem para consigo mesmo ter uma religião” (MS-TL, § 18, 444).

Neste sentido, adverte Kant, postular a existência de Deus e reconhecer a validade da lei moral são duas coisas distintas, já que não é “tão necessário admitir a existência de Deus, quanto é necessário reconhecer a validade da lei moral” (KU, § 87, 425). Deste modo, e querendo Kant evitar algumas interpretações viciosas do conceito de uma religião em geral, defende que não se exige o saber da existência de Deus, visto estarmos a referir-nos a algo supra-sensível, mas apenas consideramos uma suposição, *problemática* para a especulação, sobre a causa suprema das coisas (cf. REL 154).

Mesmo se o ser humano, tendo em conta a fraqueza dos argumentos especulativos no que respeita a este assunto, supusesse a não existência de Deus, “teria que continuar a reconhecer-se estritamente ligado às prescrições da moralidade” (KU, § 87, 425), e jamais “considerar a lei do dever simplesmente imaginada, sem validade, privada de coercividade” (KU, § 87, 426), uma vez que a doutrina da virtude faz sentido até mesmo sem o conceito de Deus (cf. REL 183). Mas se, pelo contrário, se convencesse daquilo que inicialmente teria colocado em questão, continuaria a ser indigno se, ao invés de cumprir o seu dever com uma atitude de apreço pelo dever e de forma rigorosa como assim se exige, agisse por temor e com a intenção de ser recompensado (KU, § 87, 426-7). Ainda que Deus, tendo em conta os inúmeros obstáculos

²² A este propósito, sobre a distinção que Kant estabelece entre fé beatificante e fé de serventia, cf. REL 115-6.

pelos quais o homem passou, lhe prometa a recompensa de um mundo futuro, tratará de modo diferente aqueles que agiram *em vista da recompensa* (ou da absolvição de um castigo merecido) e aqueles que cumpriram o dever apenas por si mesmo, fazendo assim uma distinção entre aqueles que agem mais *com prudência*, ou seja, apenas segundo a letra e tendo a esperança de serem retribuídos no futuro, do que *moralmente*. Deste modo, “o juiz do mundo declara como autênticos eleitos para o seu reino os que prestaram ajuda aos necessitados sem pensar sequer que algo assim mereça uma recompensa e que, por isso, obrigam de certo modo o céu à recompensa, justamente porque o fizeram sem intuito na recompensa” (REL 162).

Tudo aqui deverá permanecer “desinteressado e unicamente baseado no dever sem que o temor ou a esperança enquanto motivos possam ser tomados como fundamento, os quais, se se tornam princípios, aniquilam todo o valor moral das acções” (KpV A 233). Assim, poder-se-á falar, ainda que não como princípio, na esperança de uma felicidade proporcionada à moralidade. Ainda que esta ligação não possa ser dada segundo leis do mundo sensível, poder-se-á conceber, pelo menos como possível, diz-nos Kant, “uma ligação natural e necessária entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade a ela proporcionada, como consequência sua” (KpV A 214). Apesar de não existir na lei moral a menor razão para que possamos pensar numa conexão necessária entre a moralidade e a felicidade a ela proporcionada, “postula-se como necessária uma tal conexão” (KpV A 225).

Por outras palavras, se tivermos o cuidado de não nos tornarmos indignos da felicidade, podemos ter a esperança de um dia participarmos nela, uma vez que “toda a felicidade possível, no juízo de um sábio e onipotente dispensador dessa mesma felicidade, não conhece nenhum outro limite a não ser a carência de conformidade de seres racionais ao seu dever” (KpV A 231), isto é, os limites derivam da nossa própria conduta imoral (KrV A 814/ B 842). Assim, muito embora a lei moral não *prometa* felicidade alguma (KpV A 231), podemos esperar, graças à mão de um *sábio* autor do mundo, tornarmo-nos partícipes dela (KpV A 235). Nem a felicidade, nem a boa conduta moral, ou seja, o mérito de ser feliz, isoladamente, são o bem perfeito. “Para o bem ser perfeito, é necessário, que aquele que não se comportou de maneira a tornar-se indigno da felicidade, possa ter esperança de participar nela” (KrV A 813/ B 841). Deste modo, num mundo inteligível, moral, poder-se-á pensar como necessário este sistema de felicidade proporcionadamente ligado com a moralidade. Contudo, tal sistema da moralidade que se recompensa a si própria nada mais é do que uma ideia cuja realização assenta na condição de *cada qual* fazer o que deve (KrV A 810/ B 838). Desta forma, as duas questões da razão pura que dizem respeito ao interesse prático ficam, finalmente, respondidas.²³

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na nossa perspectiva, parece claro que a responsabilidade pelos nossos actos possui lugar na filosofia moral kantiana. Embora, como nota Hegel, a posição kantiana possua um carácter marcadamente deontológico, tal não significa que Kant adopte uma estratégia de irresponsabilidade. Segundo pensamos, poder-se-á afirmar que o conceito de responsabilidade

²³ Como é sabido, as questões são as seguintes: “*Que devo fazer?*” e “*Que me é permitido esperar?*” (KrV A 805/ B 833).

em Hegel se encontra relacionado, exclusivamente, com o que podemos denominar, na linha de Kant, de imputação jurídica. Pelo contrário, esse mesmo conceito, em Kant, encontrar-se-á relacionado, quer com a imputação jurídica, e aqui falamos do direito, quer com a imputação moral, e aqui falamos na ética. Se, por um lado, a legislação interna, própria da ética, atenta principalmente, ainda que não exclusivamente, à questão da intencionalidade do sujeito, a legislação externa, ou o direito, do qual, como é sabido, Kant também trata, considera de forma clara as consequências da acção, e não a intencionalidade do mesmo. As objecções de Hegel que aqui recuperámos, e tal como referido, parecem situar-se no campo da imputação jurídica e não da imputação moral. Em contrapartida, e no que à ética kantiana respeita, esta última é que é a crucial. Para Hegel, a imputação moral, da qual nos fala Kant na sua ética, parece não fazer sentido, já que a imputação e, conseqüentemente, a responsabilidade, apenas terão significado em termos de pertença a uma sociedade concreta, ou seja, apenas farão sentido na esfera legal, e não ética ou moral. Assim, tais conceitos não se encontrarão, de modo algum, relacionados com a consciência moral do indivíduo, na qual é a imputação moral que marca presença. No entender de Hegel, a consciência moral, no que este denomina de moralidade subjectiva e na qual inclui a posição de Kant, é ainda indefinida, apenas encontrando a sua determinação no Estado, que, por sua vez, a supera.

Tal como procurámos demonstrar, poder-se-á afirmar que, na moral kantiana, onde é a imputação moral que tem lugar, o homem é responsável pelas suas acções a dois níveis diversos, embora estes, em rigor, se intersectem. Em primeiro lugar, o homem é responsável perante si próprio, na medida em que pode imputar a si mesmo acções que leva a cabo. É neste contexto que as noções de consciência, bem como de imputação, nomeadamente imputação moral, no nosso entender, alcançam a sua maior relevância. É a consciência moral, ou, se quisermos, este *tribunal interno* ao homem que tem o poder de *absolver* ou *condenar* o próprio homem. No primeiro caso, ela dá lugar ao regozijo, ao reconfortante consolo da consciência moral, em virtude do homem não ser considerado culpado. No segundo, dá lugar à amargura do remorso, à auto-censura (e não à auto-tortura, como vimos), algo extremamente importante, visto assentar no propósito do homem agir melhor em situações futuras.

Em segundo lugar, ainda que possamos considerar que determinada acção nos pode ser, ou não, moralmente imputada, o homem é também responsável perante Deus, já que é este quem decide a nossa felicidade ou miséria. “Considerarmo-nos, portanto, no reino da graça, onde nos aguarda toda a felicidade, a menos que nós próprios nos limitemos na nossa parte de felicidade, ao tornarmo-nos indignos de ser felizes, é uma ideia da razão, praticamente necessária” (KrV A 812/ B 840). Poder-se-á afirmar certamente que, em última análise, é precisamente esta a grande responsabilidade do homem, ou seja, o não se tornar indigno de ser feliz. Neste ponto de vista, apenas postulando a existência de Deus, ainda que somente de um ponto de vista prático, é que podemos pensar numa conexão, pelo menos possível, entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade a ela proporcionada. Acima de tudo, espera-se que o bem, mais do que supremo, seja, enfim, perfeito.

RESUMO: O presente artigo tem como objectivo investigar as principais considerações kantianas sobre a noção de responsabilidade <Verantwortung> na sua filosofia moral. O artigo é constituído por três momentos, cujos objectivos são os seguintes: 1) apresentar as principais objecções de Hegel à ética kantiana, presentes nos seus *Princípios da filosofia do direito*, especialmente no que concerne ao conceito principal a investigar; 2) evidenciar que, ao contrário do que Hegel sugere, a responsabilidade pelos nossos actos tem lugar na ética kantiana, nomeadamente por meio das noções de imputação <Zurechnung> e de consciência moral <Gewissen> (aqui partir-se-á de três aspectos principais: a) todo o agente moral possui consciência; b) a consciência é vista como *tribunal interno* ao homem; c) como tribunal, a consciência dita uma sentença que irá *absolver* ou *condenar* o homem); 3) evidenciar o modo como Kant não só considera a responsabilidade perante nós próprios – tal como o ponto anterior sugere – como também perante Deus.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia moral kantiana, imputação, responsabilidade, consciência, Deus.

ABSTRACT: This paper aims to investigate the main considerations on the Kantian notion of responsibility <Verantwortung> in his moral philosophy. The paper is composed of three moments, whose goals are the following: 1) present the main Hegel's objections to the Kantian ethics, as they are presented in his *Principles of the Philosophy of Right*, especially in relation to the main concept to explore; 2) show that, contrary to what Hegel suggests, the responsibility for our actions takes place in Kantian ethics, particularly through the notions of imputation <Zurechnung> and moral conscience <Gewissen> (here we will have as our starting point three essential aspects: a) all moral agents have consciences; b) conscience is seen as a inner court to man; c) as court, conscience pronounces a verdict that will acquit or condemn the man); 3) clarify how Kant considers not only the responsibility to ourselves – as the previous point suggests-, but also before God.

KEYWORDS: Kantian moral philosophy, imputation, responsibility, conscience, God.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, K. O.; *Discussion et responsabilité – 1 – L'éthique après Kant*, trad. Christian Bouchindhomme, Marianne Charrière et Rainer Rochlitz, Paris: Éditions du Cerf, 1996;
- BECK, L. W.; *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: Chicago University Press, 1960;
- BILBENY, N.; *El discurso de la ética – Historicidad y Lingüística de la ética*, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A., 1990;
- HABERMAS, J.; *De l'éthique de la discussion*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1992;
- HARTMANN, N.; *A filosofia do idealismo alemão*, trad. José Gonçalves Belo, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983;
- HEGEL, G. W. F.; *Princípios da filosofia do direito*, trad. Orlando Vitorino, Lisboa: Guimarães Editores, 1959;
- HILL, T.; *Human Welfare and Moral Worth*, Oxford: Clarendon Press, 2002;
- JONAS, H.; *Le principe responsabilité – Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993;
- KANT, I.; *Fundamentação da metafísica dos costumes*, intro. Viriato Soromenho-Marques, trad. Paulo Quintela, Porto: Porto Editora, 1995;
- _____; *Lectures on Ethics*, trad. Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997;
- _____; *Crítica da faculdade do juízo*, introd. António Marques, trad. e notas António Marques e Valério Rohden, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998;
- _____; *Réflexions sur l'Éducation*, introduction et traduction de A. Philonenko, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000;

- _____; *Crítica da razão prática*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2001;
- _____; *Crítica da razão pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001;
- _____; *Metafísica dos costumes – Parte I – Princípios metafísicos da doutrina do direito*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2004;
- _____; *Metafísica dos costumes - Parte II - Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2004;
- _____; *A religião nos limites da simples razão*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2008;
- _____; “Que significa orientar-se no pensamento?”, *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2008;
- MARQUES, A.; “A Primeira Pessoa na Ética e na Filosofia do Direito de Kant”, Disponível em <<http://www.ifl.pt/private/admin/ficheiros/uploads/0570b485b6ec841d8195baf94e0f8c84.pdf>>. Acesso em: 20 Nov. 2013;
- MURPHY, J. G.; “The Highest Good as Content for Kant’s Ethical Formalism (Beck “versus” Silber)”, *Kant-Studien*, 56:1 (1965);
- SANTOS, L. R.; “Do paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa: gênese e significado da antropologia moral kantiana”. Disponível em <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/88>. Acesso em: 12 Nov. 2012;
- _____; *Retorno a Kant – Ética, estética, filosofia política*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2012;
- SILBER, J. R.; “Kant’s Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent”, *The Philosophical Review* 68 (1959) 469-92;
- _____; “The Importance of the Highest Good in Kant’s Ethics”, *Ethics* 73 (1963) 179-97;
- _____; “Procedural Formalism in Kant’s Ethics”, *The Review of Metaphysics* 28 (1974) 197-236;
- TUNHAS, P., “Karl-Otto Apel: Rationalité, Argumentation, Pensée”, *O pensamento e os seus objectos. Maneiras de pensar e sistemas filosóficos*, MLAG Discussion Papers, vol. 5, 2012, pp. 399-438;
- WOOD, A.; “Hegel’s ethics”, *The Cambridge Companion to Hegel*, ed. Frederick C. Beiser, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 211-233;
- _____; “Kant on Conscience”. Disponível em <<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/KantOnConscience.pdf>>. Acesso em: 19 Out. 2012.
- _____; “Moral Worth, Moral Merit, and Acting from Duty”. Disponível em <http://philosophy.stanford.edu/apps/stanfordphilosophy/files/wysiwyg_images/Moral%20worth,%20Merit,%20and%20Acting%20from%20Duty%20with%20diagram.pdf>. Acesso em: 12 Dez. 2013.

Recebido em / Received in: 22.7.13

Aprovado em / Approved in: 19.1.14

