



## Uma possível inversão kantiana da tese humeana da inércia da razão

*Carlos Eduardo Moreno Pires*

No *Tratado da Natureza Humana*, David Hume sustenta a tese de que a razão, por si só, isto é, independente de qualquer influência de nossa natureza sensível, jamais poderia determinar nossa vontade. A razão seria apenas um *instrumento* capaz de identificar os meios mais eficazes para satisfazer nossas *paixões*, segundo ele, as verdadeiras causas das ações. Daí ele proclamar sua famosa e provocante tese sobre a *inércia da razão*: “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas (T 2.3.3.4).”

Neste trabalho pretendo apresentar um possível argumento contra a tese humeana da inércia da razão. Mais exatamente, tendo por base a teoria da determinação da vontade, de Immanuel Kant, pretendo mostrar que, ao contrário do que Hume pensa, paixões jamais poderiam determinar nossa vontade por sua força afetiva, no que tange ao agir *consciente e refletido*. Dito de outro modo, busco mos-

trar, com Kant, que impulsos sensíveis só podem determinar nossa vontade na medida em que atribuímos *valor* a eles, ou seja, na medida em que os consideramos *razões suficientes* para agir; numa palavra, se e somente se forem acolhidos em uma máxima. Assim, se a tese de Kant estiver correta, então poderemos concluir que haveria uma *inversão* kantiana da tese humeana da inércia da razão, pois, nossa natureza afetiva seria inerte.

\* \* \*

O que ficou conhecido como a tese humeana sobre a inércia da razão é especialmente desenvolvido no *Tratado*, mais exatamente, na seção “Dos motivos que influenciam a vontade” (T. 2.3.3). Hume inicia a seção expondo o modo de pensar nossas ações predominante tanto entre os filósofos morais quanto no senso comum. No centro desse pensamento, tal como Hume o compreende, estaria a ideia racionalista de que, no “combate entre razão e paixão”, a razão deve sair vitoriosa caso queiramos que nossa conduta seja virtuosa. Ou seja, defende-se a ideia racionalista de que “toda criatura racional é obrigada a regular suas ações pela razão; e se qualquer outro motivo ou princípio disputa a direção de sua conduta,” afirma Hume, “a pessoa deve se opor a ele até subjugá-lo por completo ou, ao menos, até torná-lo conforme àquele princípio superior” (T 2.3.3.1).

Em seguida, Hume anuncia ser capaz de demonstrar a “falácia” desse modo racionalista de pensar nossas ações, mostrando, “*primeiramente*, que a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade; e, em *segundo* lugar, que nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade (T 2.3.3.1).” Trata-se, portanto, de uma tese defendida em dois passos, ao cabo dos quais Hume acredita poder mostrar que, se deve haver alguma primazia entre razão e as

paixões, seria sem dúvida alguma a das paixões sobre a razão.

Hume afirma que todo raciocínio é, ou bem “demonstrativo”, o qual se funda na faculdade de demonstrar a verdade ou a falsidade de proposições, ou bem de “probabilidade”, quando busca inferir, por meio da experiência, as relações de causa e efeito entre os objetos e seus respectivos eventos (T 2.3.3.2). Hume sustenta que “difícilmente se afirmará que a primeira espécie de raciocínio pode ser, sozinha, a causa de uma ação (T 2.3.3.2).” Pois, apesar de ser útil em várias áreas da vida humana, como, por exemplo, “a matemática é útil nas operações mecânicas, e a aritmética, em quase todas as artes e profissões”, tal raciocínio sempre será empregado como um meio para satisfazer “alguma finalidade ou propósito” já desejado. Por exemplo, “a única razão de empregarmos a aritmética para determinar as proporções dos números”, esclarece Hume, “é porque, com ela, podemos descobrir as proporções da influência e operação destes”, como é o caso do comerciante que “deseja conhecer a soma total de suas contas com alguém (T 2.3.3.2).”

Vejamos o que Hume diz sobre a influência do raciocínio de probabilidade sobre nossas ações. “É evidente que, quando temos a perspectiva de vir a sentir dor ou prazer por causa de um objeto,” escreve Hume, “sentimos, em consequência disso, uma emoção de aversão ou de propensão, e somos levados a evitar ou abraçar aquilo que nos proporcionará esse desprazer ou essa satisfação (T 2.3.3.3).” Segundo Hume, é justamente essa perspectiva que justifica o uso do raciocínio de probabilidade, uma vez que sua influência sobre nossas ações estaria limitada apenas à descoberta de meios mais eficazes para atingirmos fins que de alguma maneira já desejamos. Pois, como ele mesmo diz, “[n]unca teríamos o menor interesse em saber que tais objetos são

causas e tais outros são efeitos, se tanto as causas como os efeitos nos fossem indiferentes (T 2.3.3.3)”.

A essa altura do *Tratado*, observa John Rawls, “Hume considera ter esboçado o argumento para o primeiro ponto do §1, qual seja, que a razão por si só jamais pode ser motivo de uma ação (2005, 35).” Contudo, segundo Barry Stroud, um autorizado intérprete de Hume, esse argumento não seria ainda conclusivo, na medida em que tal argumento “diz apenas que quando já temos uma ‘propensão’ em direção a um determinado fim, o único papel que a razão pode representar na ação é nos guiar na escolha de meios apropriados para este fim (1977, 156).” De acordo com Stroud, falta Hume mostrar ainda que esse argumento seria válido não somente para casos em que já teríamos tal propensão, mas para os casos de ações humanas em geral. Para tanto, Hume terá de explicar “que nosso estar preocupado com, ou estar afetado por, ou nosso estar indiferente à, um certo curso de ação, é em si mesmo alguma coisa que não pode ser o resultado de algum processo da razão ou raciocínio, afirma Stroud (1977, 157).”

Hume define “aversão” e “propensão” como sentimentos resultantes da “perspectiva de vir a sentir dor ou prazer por causa de um objeto”. Como ele também chama esses sentimentos de “paixões” ou “emoções”, e como o que ele entende por esses termos é bem distinto do que usualmente entendemos, precisamos ver como ele os define.

No início do *Tratado*, Hume faz a seguinte afirmação: “As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de IMPRESSÕES e IDEIAS (T 1.1.1.1).” Essas percepções são distinguidas segundo os “graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência (T 1.1.1.1).” Aquelas “que entram com mais força e violência podem ser chamadas de

*impressões,*” escreve Hume, como o seria o caso “de todas as nossas sensações, paixões e emoções”, tal como elas aparecem pela primeira vez em nossa mente (T 1.1.1.1). As “*ideias*” correspondem às “pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio”, ou seja, as ideias correspondem àquilo que comumente chamamos de pensamento (T 1.1.1.1).

No interior do conjunto das impressões, Hume faz ainda uma outra distinção, a saber, entre impressões de “sensação” e “reflexão”. “As da primeira espécie nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas”, e, as da segunda, diz Hume, “derivam em grande medida de nossa ideias, conforme a ordem seguinte (T 1.1.2.1).” Uma impressão de sensação faz com que percebamos “o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor”, e, “[e]m seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia (T 1.1.2.1)”. Quando, por exemplo, a ideia de prazer ou dor retorna à alma, explica Hume, “produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo”, as quais, por derivarem das impressões de sensação, são denominadas de impressões de reflexões (T 1.1.2.1). Correspondem às primeiras impressões, por exemplo, “todas as dores e os prazeres corporais”, e, às segundas, “as paixões e outras emoções semelhantes (T 2.1.2.1).”

Ao considerar as paixões como uma espécie de impressões de reflexão, Hume deu-nos uma visão geral do que ele entende por paixão, a saber, uma impressão que deriva das sensações de prazer e dor que temos quando somos afetados por objetos externos. Feita essa caracterização geral, Hume procede a uma investigação detalhada sobre sua natureza, origem, causas e efeitos sobre a nossa deliberação e conduta. Aqui, o que interessa é seu argumento segundo o

qual nenhuma consideração racional, por si só, seria capaz de produzir uma ação ou gerar uma volição. Assim, vejamos o que ele diz sobre as paixões na seguinte passagem:

Uma paixão é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação de existência; não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência de modificação. Quando tenho raiva, estou realmente possuído por essa paixão; e, com essa emoção, não tenho mais referência a um outro objeto do que quando estou com sede, ou doente, ou quando tenho mais de cinco pés de altura. Portanto, é impossível haver uma oposição ou contradição entre essa paixão e a verdade ou a razão; pois tal contradição consiste na discordância entre certas ideias, consideradas como cópias, e os objetos que elas representam (T. 2.3.3.5).

Aqui, a preocupação de Hume está voltada para a distinção entre os “domínios” da razão e da paixão. Com efeito, como podemos ver na citação acima, uma paixão “não contém nenhuma qualidade representativa” sobre as coisas, mas é simplesmente “uma existência original”, ou, como escreve Rawls ao comentar essa passagem, “uma impressão de reflexão que ocorre sob certas condições, dá origem a certas propensões e nos incita à ação (2005, 36).” Quando temos raiva estamos sujeitos a uma determinada “modificação de existência”, do mesmo modo que quando temos desejos por um determinado prato ou quando estamos doentes, por exemplo. Segundo Hume, essa modificação psicológica não é algo produzido pela razão, uma vez que ela não é uma existência original, mas, a mera faculdade da descoberta da verdade ou falsidade das proposições (T 3.1.1.9).

Hume retira importantes conclusões das passagens citadas acima. Para começar, por estarem em estrita conexão com nossas ações e volições, as paixões não podem ser con-

sideradas como falsas ou verdadeiras. Somente às proposições podemos atribuir esses predicados, uma vez que elas representam determinadas coisas, e a sua verdade ou a falsidade depende do seu acordo ou desacordo com aquilo que é representado. Desse modo, não pode haver “combate entre razão e paixão”, como tradicionalmente é suposto. Para existir um combate entre essas faculdades, as paixões teriam que possuir alguma qualidade representativa, ou melhor, elas teriam que representar alguma proposição contrária ao que for representado pela razão, capacidade que as paixões jamais poderiam possuir.

Na verdade, de acordo com Hume, “as paixões só podem ser contrárias à razão enquanto estiverem *acompanhadas* de algum juízo ou opinião (T 2.3.3.6).” Essa oposição se dá de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, diz Hume, “quando uma paixão, como a esperança ou o medo, a tristeza e a alegria, o desespero ou a confiança, está fundada na suposição da existência de objetos que não existem realmente (T 2.3.3.6).” O que Hume está dizendo é “que o medo de fantasmas, por exemplo, é contrário à razão,” escreve John Mackie, “já que não existem fantasmas, ou que minha alegria com a perspectiva de ganhar na loteria é contrário à razão, se não tenho boas razões para esperar ganhar na loteria (1980, 45).” Em segundo lugar, “quando, ao agirmos movidos por uma paixão, escolhemos meios insuficientes para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos de causas e efeitos (T 2.3.3.6).” Nesse caso, a contradição reside num equívoco de probabilidade, como, por exemplo, na crença de que seria mais adequado “tentar cortar uma árvore de carvalho com uma faca de mesa, ou tentar fazer uma máquina de movimento perpétuo (Mackie, 1980, 45)”. Como podemos ver nos exemplos acima, em ambos os casos, não é a paixão tomada em si mesma, segundo

Hume, que é contrária à razão ou considerada irracional, mas o juízo ou a crença que a acompanha e a precede.

Até aqui vimos que, para Hume, somente uma paixão que nos incline para determinado objeto pode motivar-nos a agir. Vimos também que a razão está a serviço das paixões quando produz crenças relevantes para a sua satisfação. Com isso, chegamos ao segundo ponto da tese geral de Hume sobre a inércia da razão, a saber, “que a razão, sozinha, [...] nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade (T 2.3.3.1).” Hume lança mão do seguinte argumento. Ora, uma vez que “a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação nem gerar uma volição,” então, ela deve ser “igualmente incapaz de impedir uma volição ou de disputar nossa preferência com qualquer paixão ou emoção (T 2.3.3.4).” A razão só poderia se opor a uma volição, se produzisse um impulso contrário a esta última. Ou seja, a razão “teria de exercer uma influência original sobre a vontade e ser capaz de causar, bem como impedir, qualquer ato volitivo (T 2.3.3.4).” Mas, se a razão é completamente inerte, diz Hume, logo é evidente que ela “não possui uma influência original” e, por conseguinte, “é impossível que possa fazer frente a um princípio com essa eficácia, ou que possa manter a mente em suspenso por um instante sequer (T 2.3.3.4).”

Após ter concluído a sua tese geral sobre a inércia da razão, Hume faz as seguintes observações. Em primeiro lugar, segundo ele, por uma questão de princípio, não há um combate entre razão e paixão. Esse suposto combate seria apenas o resultado de uma visão acrítica do modo como essas faculdades exercem influência sobre nossa deliberação e conduta. Isso é o que Hume está dizendo ao afirmar que, “[q]uando nos referimos ao combate entre paixão e razão, não estamos falando de uma maneira filosófica e rigorosa (T 2.3.3.4).” Em segundo lugar, e isto deve ser o resultado ine-



vitável de uma visão “filosófica e rigorosa” sobre o modo como nossa vontade poderia ser determinada, a razão deve ser entendida apenas como um instrumento para a satisfação de nossas paixões, ou, como ele mesmo diz em uma famosa frase: “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas (T 2.3.3.4).”

\* \* \*

À primeira vista, parece que em boa parte de nossas ações cotidianas conseguimos tranquilamente perceber que uma paixão causa uma “modificação de existência” que nos inclina a executar determinada ação. Por exemplo, quando somos levados a agir motivados por um sentimento de raiva resultante de um dano que nos foi causado. No entanto, parece que em algumas situações não conseguimos perceber algo de natureza sensível determinando nossa vontade. O que Hume tem a dizer sobre isso, ou seja, sobre casos em que, aparentemente, o sujeito age apenas por considerações puramente racionais.

Quanto à intensidade sentida, afirma Hume, as paixões podem ser classificadas como “calmas” e “violentas”. As “do primeiro tipo são o sentimento (*sense*) do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos”; as “do segundo são as paixões de amor e ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade (T 2.1.1.3).” Em tese, as paixões calmas são aquelas que não causam “agitação” na mente, em contraposição às violentas. Segundo Hume, as paixões calmas são conhecidas mais “por seus efeitos que pelo sentimento ou sensação imediata que produzem”, e os últimos “são de dois tipos: ou bem são certos instintos originalmente implantados [...]; ou então são o apetite geral pelo bem e a aversão ao mal (T 2.3.3.8).”

A despeito do que possa parecer, é importante ter claro que nem toda paixão violenta é forte, assim como nem toda paixão calma é fraca. Com efeito, para Hume, uma coisa é a intensidade das paixões sobre a vontade, e é essa pode ser ou violenta ou calma, como dissemos acima, e outra coisa é o grau de influência que as paixões exercem sobre a vontade, e, nesse caso, o grau pode ser medido como forte ou fraco. Hume esclarece que “[t]anto as *causas* como os *efeitos* dessas paixões, violentas e calmas, são bastante variáveis, dependendo, em grande parte, do temperamento e da disposição peculiar de cada indivíduo (T 2.3.8.13, grifo do autor).” Todavia, em linhas gerais, “as paixões violentas exercem uma influência mais poderosa sobre a vontade; mas constatamos frequentemente que as calmas,” esclarece Hume, quando “corroboradas pela reflexão e auxiliadas pela resolução, são capazes de controlá-las em seus movimentos mais impetuosos (T 2.3.8.13).” É justamente nesse momento em que uma paixão calma exerce influência forte sobre nossa deliberação e conduta. Segundo Terence Penelhum (1993, 127) isso ocorre, por exemplo, “quando nós escolhemos o bom de preferência ao que seduz – de tal modo que o desejo intenso pela sobremesa perde para o desejo de ficar magro, o que não agita absolutamente.”

Hume pensa ser “natural que as pessoas que não examinam os objetos com um olhar estritamente filosófico” não percebam a diferença entre as paixões calmas e as violentas e o modo como elas determinam nossa deliberação e conduta. Na verdade, podemos dizer que, aqui, a atenção de Hume está voltada especialmente para uma tradição racionalista à qual Kant pertenceria, tradição esta que, por julgar as paixões pelo seu “primeiro aspecto e aparência”, confunde a influência calma e constante que elas exercem sobre a mente, com as determinações da razão. Assim, o erro dos

racionalistas e, portanto, de Kant, esclarece Hume, residiria no modo como eles usualmente compreendem paixões em geral, a saber: “uma emoção violenta e sensível da mente, que ocorre quando se apresenta um bem ou um mal, ou qualquer outro objeto que, pela formação original de nossas faculdades, seja propício a despertar um apetite (T 2.3.8.13)”. Porém, como foi dito, nem todas as paixões causam agitação na mente, e quando assim operam, ou seja, “quando operam mais calmamente, sem causar desordem no temperamento,” os racionalistas costumam equivocadamente confundi-las com as determinações da razão, supondo assim que a razão tenha exercido força motivacional e domínio sobre as paixões, ao passo que são as paixões as verdadeiras e inquestionáveis causas das ações.

Para Hume, a confusão feita pelos racionalistas poderia ser facilmente resolvida por meio de um exame introspectivo detalhado dos motivos que nos levaram a agir em um determinado momento, pois, desse modo, teríamos a capacidade de detectar uma paixão calma exercendo influência sobre nossa deliberação e conduta. Isso é o que ele chama de um olhar estritamente filosófico sobre a determinação da vontade humana. Para Stroud (1977, 164), contudo, “isto não é muito coerente com o seu princípio fundamental segundo o qual não podemos estar errado sobre os conteúdos de nossas mentes em um dado momento.” O princípio a que Stroud se refere é a assim chamada “incommensurability thesis”, a qual está na base da teoria humeana das ideias. No *Tratado*, essa tese pode ser encontrada na seguinte passagem:

Porque, como todas as ações e sensações da mente nos são conhecidas pela consciência, elas devem necessariamente, em todos os pormenores, parecer o que são, e ser o que parecem.

Como tudo o que entra na mente é na *realidade* uma percepção, é impossível que alguma coisa pareça diferente em sua sensação (*feeling*). Afirmar isso seria supor que poderíamos estar enganados mesmo sobre aquilo de que estamos mais intimamente conscientes (T 1.4.2.7).

Com efeito, como podemos ver, para Hume, no que tange aos conteúdos de consciência, o seu ser se reduz ao ser percebido pelo agente. Nesse caso, não há nenhuma base para distinguir entre o que é verdadeiramente, e o que parece ser. Assim, se através de uma introspecção o agente encontra apenas considerações racionais, então, ele não tem, do ponto de vista de Hume, nenhuma outra razão para dizer que, na verdade, haja uma suposta paixão calma, inacessível a sua consciência, determinado sua deliberação e conduta.

\* \* \*

Como iremos ver, a teoria kantiana da motivação é diametralmente oposta à de Hume. Pois, para começar, segundo Kant, a razão por si mesma, a *razão pura*, pode ser *prática*, isto é, pode determinar a vontade independente de, e mesmo em oposição à, influência de impulsos sensíveis, no caso das ações morais. Além disso, mesmo quando se trata de ações motivadas pela busca de satisfação das inclinações, Kant sustenta que a razão tem um papel decisivo a desempenhar. Antes, porém, de vermos como isso seria possível, precisamos ter em mente o seguinte. Ao contrário de Hume, Kant não elaborou explicitamente uma teoria da ação. O que podemos saber a esse respeito, inferimos a partir de sua teoria da motivação moral. Ou seja, sua concepção sobre o modo como nossa vontade é determinada, mesmo pelas inclinações, tem de ser reconstruída pelo intérprete a partir de teses desenvolvidas em sua teoria moral.

No centro da teoria kantiana da motivação moral está a ideia de que o princípio de avaliação moral, princípio por meio do qual conhecemos nossos deveres e obrigações morais, deve poder ele próprio motivar nossa vontade simplesmente pela consciência que dele temos. Assim, a proposta inovadora de Kant em filosofia moral é a de que a razão tem de poder fornecer o critério de avaliação da correção de normas e ações morais e, também, o motivo exclusivo para a execução de tais ações. Numa palavra, usando uma terminologia advinda da assim chamada fase pré-crítica da moral kantiana, a razão tem de poder fornecer tanto o *principium diiudicationis*, quanto o *principium executionis* de ações morais.

Ora, essa concepção kantiana implica que não podemos ter consciência de uma obrigação moral sem reconhecê-la como um motivo *suficiente* para agirmos de acordo com ela, sem, portanto, precisarmos da influência de impulsos sensíveis. Tal concepção se manifesta, por exemplo, na discussão kantiana sobre o valor moral das ações moralmente obrigatórias. Na primeira seção da *Fundamentação*, Kant (1974, 206-8; 397-99) pretende mostrar que, já do ponto de vista do conhecimento moral comum, ações moralmente obrigatórias só adquirem autêntico valor moral quando são cumpridas exclusivamente pela consciência do dever. Para tanto, Kant nos chama a atenção para casos em que esse tipo de conduta moral poderia ser mais facilmente percebido, a saber, quando o agente encontra-se por alguma razão desprovido de desejos e inclinações que poderiam levá-lo à ação. Kant ilustra essa situação com o caso de uma pessoa que, mesmo insensível ao sofrimento dos outros devido ao desgosto pessoal, executa ações filantrópicas porque as reconhece como dever, ou seja, porque tem a plena consciência de que a filantropia é uma coisa boa em si mesma.

Ao sustentar que uma obrigação moral pode constituir um motivo para agirmos simplesmente por meio da consciência que dela temos, Kant estabelece um profundo contraste entre sua teoria da motivação e a de Hume. Com efeito, ao contrário de Kant, Hume sustenta que, por si só, isto é, sem a influência de impulsos sensíveis, puras considerações racionais não se constituem como um motivo para agirmos. Ou seja, de acordo com Hume, podemos até ter a consciência de uma obrigação moral, como seria o caso da consciência de que a filantropia é um dever, mas permaneceríamos completamente “frios” diante de tal obrigação até sermos afetados, por exemplo, pela imagem de uma pessoa necessitada. Desse modo, para Hume, sem a colaboração de um elemento de natureza sensível, a mera consciência do dever, por si só, seria incapaz de determinar nossa vontade.

Como podemos ver, o contraste em questão é acentuado com a definição kantiana de um agente racional como aquele que é capaz de agir segundo a representação de leis ou princípios, expressa em uma famosa passagem da segunda seção da *Fundamentação*. Eis a passagem:

Tudo na natureza (opera) segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão a razão prática (Kant, 1974, 217; AK, 412).

Aqui, Kant está dizendo que, o que nos distingue dos entes naturais, sejam eles animados ou inanimados, é a posse de uma vontade. Entes naturais animados, como os animais, por exemplo, “seguem impulsos de ação próprios, mas não uma vontade própria e sim a “vontade da natureza” (Höffe, 2005, 189).” Por exemplo, “o peixe na água e o pássa-

ro no ar movem-se segundo regras” que não são dadas por eles mesmos, e sim pela natureza (Kant, 2002, 25). De acordo com Kant, ter uma vontade é idêntico a ter a “capacidade de agir segundo a representação das leis”, ou seja, é a mesma coisa que ter a capacidade de agir de acordo com leis e princípios de que se tem consciência, sejam eles os mais diversos, como, por exemplo, jurídicos, morais e mesmo naturais. E, como não há, segundo Kant, outra faculdade senão a razão para derivar ações de leis e princípios, ter uma vontade seria, em última análise, a mesma coisa que ter uma razão prática.

Kant chama de máxima o princípio segundo o qual o agente escolhe agir de forma livre e consciente. Desse modo, podemos dizer que as leis e princípios segundo cuja representação só uma vontade age, seriam justamente as máximas, pois, numa passagem da segunda seção da *Fundamentação*, o próprio Kant as define como regras auto impostas (1974, 237; AK, 438). Com efeito, máximas são definidas como princípios práticos que um agente de fato adotou, e, por isso, até segunda ordem, são válidos apenas para o mesmo, isto é, subjetivamente válidas. Isto não quer dizer que uma máxima possa ser erigida como lei universal, sendo, portanto, válida tanto subjetiva quanto objetivamente. Em contraposição, leis práticas são definidas como princípios práticos válidos para todo o ser racional como tal, isto é, objetivamente válidos, expressando o modo como um sujeito agiria, se a razão fosse capaz de determinar a vontade independente de sua natureza sensível. Se, para nós, seres racionais cuja vontade está, por princípio, “sujeita a condições subjetivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as (condições) objetivas” de seres perfeitamente racionais (seres cuja razão determina imediatamente a vontade), então, segundo Kant, “as ações, que objetivamente

são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade” por leis práticas é representada na forma de um dever, ou seja, na forma de imperativos (1974, 217-18; AK, 412-13).

De acordo com Kant, todos os imperativos da razão “ordenam ou *hipotética* ou *categoricamente* (1974, 218; AK, 414).” Os primeiros prescrevem uma ação boa como meio para alcançarmos um determinado fim. Kant distingue duas modalidades de imperativos hipotéticos a saber: os de destreza e os de prudência. Os imperativos de destreza prescrevem ações como o melhor meio ditado pela razão para um determinado fim, como, por exemplo, na intenção de desejarmos alcançar A, então devemos fazer B. Os imperativos de prudência fazem uma seleção entre os desejos e inclinações que é prudente ou sábio satisfazer de modo a promover o nosso máximo bem-estar possível. Numa palavra, o imperativo de prudência se refere ao plano da felicidade e dos meios de a alcançar. Ambos os imperativos são hipotéticos porque não prescrevem cursos de ações como bons em si mesmos.

Hume poderia apenas admitir imperativos hipotéticos, visto que eles prescrevem uma ação boa como meio para a satisfação de um fim já desejado pelo agente. No entanto, Hume jamais poderia concordar com o imperativo categórico, pois, o fim (*Zweck*) a que se destina uma ação ordenada categoricamente é dado *a priori* pela razão pura, e, por conseguinte, válido objetivamente. Com efeito, um imperativo da razão ordena categoricamente quando prescreve “uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade’, e sem supor a sensibilidade como condição de sua validade (Kant, 1974, 218-19; AK, 414). Kant afirma que, por não se ocupar com “a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a



forma e o princípio de que ela mesmo deriva”, o imperativo categórico é o único compatível com uma boa vontade, ou seja, é o único imperativo capaz de produzir uma vontade absolutamente boa. Eis por que Kant o chama também de imperativo da moralidade, o qual expressa a fórmula da lei moral da seguinte maneira: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (1974, 223, AK, 421).

A lei moral ordena que escolhamos agir segundo máximas que possam ser ao mesmo tempo queridas subjetiva e objetivamente. Ou seja, ela exige que, para ser válida moralmente, a máxima deve não apenas ser querida pelo agente que de fato a adotou como princípio de sua ação, mas deve poder ser simultaneamente querida por todo o ser racional que esteja nas mesmas condições. Segundo Kant, não precisamos de muita perspicácia para sabermos se as máximas de nossas ações podem ser objetivamente válidas e, por conseguinte, figurar como lei válida para todo ser racional enquanto tal. Basta as submetemos ao procedimento de universalização contido na fórmula da lei moral. Se a máxima for examinada não do ponto de vista do sujeito, mas do ponto de vista objetivo, o ponto de vista da lei moral, e não apresentar nenhuma contradição interna quando erigida em lei, então, ela se evidencia como moralmente *permitida*. Se, quando erigida em lei universal ela apresentar uma contradição interna, então o agir de acordo com essa máxima se evidencia como moralmente *proibido*, e seu oposto contraditório, por conseguinte, como moralmente *obrigatório*.

Para os propósitos deste trabalho, é importante que tenhamos em mente uma passagem da obra *A religião nos limites da simples razão* (1793), na qual Kant faz uma importante e decisiva observação sobre o modo como a faculdade de escolha, o arbítrio, se deixa influenciar por

inclinações. A passagem contém o que ficou conhecido como a famosa “tese da incorporação”. Eis a passagem:

[A] liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma acção por móbil algum a não ser apenas enquanto o homem o (acolheu) na sua máxima (ou transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade) (2008, 29-30).

Essa importante passagem da *Religião* mostra claramente a oposição entre Hume e Kant no que diz respeito a uma teoria da motivação. Com efeito, aqui, Kant está afirmando que o que Hume chama de paixão, ou qualquer outro elemento sensível, não seria capaz de determinar nossa vontade através de sua força afetiva, no que tange ao nosso agir consciente e refletido. Para constituir um motivo para agirmos, o curso de ação que leva à satisfação de desejos e inclinações precisaria ser concebido pelo agente como sendo uma *razão suficiente para a ação*. Ou, como diz Henry E. Allison (2011, 114-15), uma inclinação torna-se um motivo para agirmos se, e somente se, tal inclinação for “incorporada ou acolhida em uma máxima, o que significa ser posta sob um princípio de ação, que permite (pelo menos do ponto de vista do agente) perseguir o fim ditado por este motivo.”

Ora, no meu modo ver, aqui Kant está invertendo a tese de Hume sobre a inércia da razão. Pois, como vimos, não pode ser através de sua força afetiva que as paixões são capazes de determinar nossa vontade. Muito pelo contrário. Antes de qualquer coisa, as paixões precisam ser *acolhidas* em uma máxima, ou seja, o curso de ação que leva a sua satisfação precisa ser, ou, pelo menos, *parecer justificado* aos olhos do agente como sendo *uma boa razão para agir*.

No entanto, “isso não significa que as inclinações são de nenhuma importância ou não desempenham qualquer papel motivacional para Kant”, escreve Allison (2011, 115). Para Kant, sustenta Allison (2011, 115), “seu papel é fornecer os dados brutos para a volição e eles só se tornam razões para agir quando são tomados como tais (incorporados em uma máxima) pelo agente.” Allison (2011, 115) elucida o papel que os impulsos sensíveis de modo geral são chamados a representar na teoria motivacional kantiana tendo por base a teoria kantiana do conhecimento. Como se sabe, grosso modo, a teoria kantiana do conhecimento estabelece uma síntese entre o empirismo e o racionalismo. Com efeito, na *Crítica da Razão Pura* (1781), Kant “afirma que o conhecimento – considerado do ponto de vista lógico e não psicológico – se deve à ação conjunta de duas fontes de conhecimento: a sensibilidade e o entendimento (Höffe, 2005, 66)”. Grosso modo, a sensibilidade é a faculdade pela qual os objetos são intuídos, e o entendimento é a faculdade pela qual esses objetos são pensados (Kant, 1983; B/33). No entanto, apesar de cumprirem funções diferentes, sensibilidade e entendimento são faculdades que se complementam e tornam possível o conhecimento humano. Essa complementariedade é expressa em uma famosa proposição de Kant, qual seja: “Pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas (1983, 57; B/75).”

Analogamente, podemos dizer que as inclinações trazem em si mesmas um elemento conativo em *potencial*, ou seja, um elemento potencialmente motivador. Mas elas só podem atualizar esse elemento motivador na medida em que são acolhidas em máximas. Assim como as intuições sensíveis só se tornam objeto do conhecimento quando pensadas pelos conceitos do entendimento, caso contrário permaneceriam como “matéria bruta” e cega, as inclinações precisam

ser acolhidas em uma máxima a fim de poderem constituir um motivo para agirmos. Isso seria o mesmo quer dizer que “pode-se agir *com*, mas não *por* inclinação, cujo caso em que a inclinação não serve como um motivo no sentido de uma razão *operativa* para agir (Allison, 2011, 115).”

\* \* \*

A teoria kantiana da motivação fica mais clara quando temos em mente sua doutrina do respeito pela lei moral. Mais exatamente, o que dissemos anteriormente sobre a concepção kantiana de como nossa vontade poderia ser determinada torna-se mais claro na medida em que compreendemos como a lei moral torna-se objeto de máximo respeito por parte do agente, ao limitar e controlar a influência das inclinações sobre a vontade.

Como observa Andrews Reath (2006), a fim de compreendermos a discussão sobre o sentimento do respeito na *Crítica da Razão Prática* (1788), precisamos, por um lado, lembrar que o objetivo da obra é “demonstrar **que há uma razão prática pura** (Kant, 2011, 3; A 3)”, isto é, que a razão pode determinar a vontade independentemente da influência de impulsos sensíveis, e, por outro, que, através disso, Kant busca estabelecer a autoridade suprema da lei moral. Na verdade, como iremos ver, diferentemente do tratamento do respeito na *Fundamentação*, em algumas passagens da segunda *Crítica*, Kant faz uma concessão indevida à teoria da ação humeana, ao dizer que o sentimento do respeito seria o motivo das ações morais. Segundo Julio Esteves (2009), essa concessão deve ser completamente abandonada, uma vez que ela contradiz a teoria kantiana da motivação.

Contudo, como podemos ver, nos parágrafos iniciais do Capítulo “Dos motivos da razão prática pura”, Kant mantém a mesma linha de raciocínio adotada na *Fundamentação*,

no que diz respeito à motivação moral, por exemplo, na seguinte passagem:

O essencial de toda a determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre – por conseguinte, não apenas independentemente do concurso de impulsos sensíveis mas, mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei –, é determinada simplesmente pela lei (Kant, 117; A, 128).

Com efeito, aqui, como na *Fundamentação*, é dito que a lei moral, produto da razão pura, pode conduzir o agente a executar ações morais independente de, e mesmo em oposição à, influência de impulsos sensíveis, haja vista o exemplo do homem que, mesmo desgostoso da vida e desejando a morte, preserva sua vida porque reconhece que a autopreservação é um dever moral (Kant, 1974, 206; AK, 397-98). Nesse mesmo contexto da segunda *Crítica*, Kant chama atenção para o efeito que a determinação da vontade pela lei moral produz na consciência do agente. Essencialmente negativo, em um primeiro momento, esse efeito corresponde ao *lado afetivo do respeito pela lei moral*, o qual é identificado com o sentimento experimentado pelo agente quando a lei moral controla e limita a influência das inclinações sobre sua vontade (Reath, 2006, 10). Kant explica melhor esse lado negativo do sentimento do respeito, mostrando como a lei moral constrange determinados tipos de tendências motivacionais. Assim, segundo Kant, quando reunidas sob o princípio da felicidade própria, “[t]odas as inclinações [...] constituem o **solipsismo** <Selbstucht> (solipsismus) (2011, p. 117; A, 129).” Por sua vez, o solipsismo pode ser ou do “**amor de si**, como uma **benevolência** para consigo mesmo sobre todas as coisas (philautia), ou [...] da **complacência em si mesmo** (arrogantia)”, escreve Kant

(2011, 117-18; A, 129). O primeiro pode ser chamado também de amor-próprio, e o segundo de presunção. Kant caracteriza o amor de si como a propensão natural de “fazer de si mesmo, com base nos fundamentos determinantes subjetivos de seu arbítrio, o fundamento objetivo da vontade em geral” (2011, 120; A, 131). Ou seja, como a propensão natural “para tratar as próprias inclinações como razões objetivamente boas para as próprias ações, que são suficiente para justificá-las aos outros”, escreve Reath (2006, 15). Em suma, o amor de si consiste em uma tendência ou disposição para tornar a satisfação das inclinações em lei das próprias ações. Por contraste, a presunção seria uma tendência para fazer do amor de si uma lei válida para todo ser racional, ou seja, uma disposição de ânimo para tratar a satisfação das próprias inclinações como leis para os outros.

Por ser uma tendência natural, o amor de si não pode ser eliminado, mas apenas restringido pela lei moral, tornando-se então o que Kant chama de amor de si racional, ou seja, o amor de si limitado à condição da concordância com ditames da lei moral (2011, 119; A, 129). Essa restrição se dá quando a lei moral estabelece um limite para a busca da satisfação de nossos desejos e inclinações, a saber, determinando que as ações que levem a sua satisfação sejam moralmente permissíveis. Por contraste, a lei moral, diz Kant, “com certeza abate a presunção, na medida em que todas as exigências de autoestima que precedem a concordância com a lei moral são nulas e totalmente ilegítimas” (2011, 119; A, 129-30). Com efeito, nesse caso, como não há possibilidade de um influência limitadora da lei moral sobre a tendência à presunção, a lei moral necessariamente a aniquila.

Como todas as nossas inclinações estão ligadas a um sentimento, o dano causado a elas pela lei moral também é

um sentimento, o qual corresponde, em um primeiro momento, ao lado negativo ou afetivo do sentimento do respeito. Kant chega até mesmo a compará-lo com o sentimento de dor ou desprazer (2011, 117; A, 129). No entanto, Kant também chama a atenção para o *lado positivo* desse fenômeno. Com efeito, ao limitar e controlar a influência das inclinações sobre nossa vontade, a lei moral produz, por um lado, um sentimento negativo, pois ela *humilha a pretensão de valor que atribuímos às inclinações*, e, por outro, um sentimento positivo, visto que, por ser uma lei que damos autonomamente a nós mesmos, ela torna-se objeto do máximo respeito. Assim, o lado positivo do respeito à lei moral nada mais é do que a tomada de consciência por parte do agente do caráter de uma lei que ele próprio dá a si mesmo, como consciência de sua autoatividade, e, como tal, está ligado ao sentimento de valor próprio ou auto aprovação (Allison, 1990, 125). Reath se refere a essa atitude diante da lei moral como constituindo o aspecto “intelectual” e, mais importante ainda, “prático” do sentimento do respeito, pois *é justamente essa consciência da autoridade suprema da lei moral que determina a vontade do agente* (2006, 10).

Como podemos ver, até essa altura, Kant concebe o sentimento do respeito, mais exatamente, o lado afetivo do sentimento do respeito, como sendo o mero efeito da subordinação da vontade pela lei moral. Segundo essa concepção, o sentimento do respeito não pode ser ele próprio o motivo do agir moral, pois, quando ele aparece, a vontade já se determinou a agir segundo a lei moral. No entanto, surpreendentemente, em algumas passagens desse mesmo contexto da segunda *Crítica*, Kant “parece dar a entender que o sentimento do respeito não é um mero resultado ou efeito da consciência do valor da lei diante das inclinações contrárias”, escreve Esteves, “concedendo-lhe então um papel

mais positivo, o papel de móvel moral, de *Triebfeder* para a moralidade (2009, 80-1).” Uma das passagens a que Esteves se refere é a seguinte:

assim como (a lei moral) mediante a razão pura prática é fundamento determinante formal da ação e, assim como ela, em verdade, é também fundamento determinante material mas somente objetivo, dos objetos da ação sob o nome de bom e mau, do mesmo modo ela também é fundamento determinante subjetivo, isto é, motivo para essa ação, na medida em que ela tem influência sobre sensibilidade do sujeito e provoca um sentimento favorável à influência da lei sobre a vontade (Kant, 2011, 122; A, 133-34).

Aqui, a atenção deve estar voltada em especial para a seguinte afirmação: “na medida em que ela (a lei moral) tem influência sobre a moralidade do sujeito e provoca um sentimento favorável à influência da lei sobre a vontade.” Essa afirmação dá a entender que é o sentimento do respeito, e não a lei moral, que exerce uma influência direta sobre as inclinações, abrindo espaço para influência da lei moral sobre a vontade. Com efeito, um pouco mais a frente, Kant (2011, 127-8; A, 140) dá a entender que a determinação da vontade pela lei moral é facilitada pelo sentimento do respeito na medida em que ele obstaculizaria a influência das inclinações ao exercer uma espécie de “força” sobre elas. Ou seja, é como se Kant estivesse dizendo que “é enfraquecendo as forças da inclinação contrárias (através de um processo de humilhação) que o sentimento de respeito prepara o caminho para a vitória final da lei, como a força superior”, como escreve Allison (1990, 126). Desse modo, assinala Esteves, “o respeito teria um papel positivo na determinação da vontade pela lei, porque ele se constituiria como negação da



negação representada pelas inclinações contrárias à moralidade (2009, 81).”

Ainda segundo Esteves, essa “tentativa de converter o respeito num móvel para a moralidade incorre numa contradição com as próprias declarações feitas por Kant (2009, 81).” Essa contradição se dá, por exemplo, já com as declarações dos parágrafos iniciais do terceiro capítulo da segunda *Crítica*. Com efeito, ali Kant é claro ao dizer que o sentimento do respeito surge justamente no momento em que reconhecemos o valor supremo da lei moral *diante da pretensão de valor que atribuímos à satisfação de nossos desejos e inclinações*. Ora, esse reconhecimento do valor supremo da lei moral se constitui ele próprio como o motivo da ação (lado intelectual ou prático do sentimento do respeito). De acordo com essa concepção, o sentimento do respeito pela lei moral não é o motivador da ação, e sim o sentimento resultante da experiência de humilhação causada pela lei moral no valor atribuído às inclinações (Reath, 2006, 11).

Essa contradição interna torna-se mais evidente quando confrontamos com o que Kant diz sobre o sentimento do respeito no interior da primeira seção da *Fundamentação*. Com efeito, logo na introdução da discussão sobre o sentimento do respeito na *Fundamentação*, Kant faz a seguinte observação: “embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência”, mas sim “um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos [...] que se podem reportar à inclinação ou ao medo” (1974, 209; AK, 402n). O que Kant está dizendo nessas considerações iniciais é que o respeito não é um sentimento patológico, como qualquer outro sentimento oriundo de nossa natureza sensível, mas sim um sentimento prático, isto é, um sentimento resultante da “consciência da

*subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade (1974, 209; AK, 402n)”. Numa palavra: “A determinação imediata pela lei e a consciência desta determinação é que se chama respeito, de modo que se deve ver o efeito da lei sobre o sujeito e não a sua causa (1974, 209; AK, 402n).”

Assim, além de representar “uma falta de clareza por parte de Kant acerca das peculiaridades de sua própria teoria da motivação”, a ideia de que o sentimento do respeito pode ser o motivo moral é “uma concessão indevida à teoria (humana) da motivação,” explica Esteves (2009). Com efeito, essa linha de raciocínio pode indicar que essa tentativa de apresentar uma concepção alternativa de motivação apresenta uma semelhança com o modelo humeano de motivação, o qual, como vimos, consiste na suposição de que uma paixão só poderá ser controlada ou limitada por uma outra que exerça uma influência mais forte e predominante sobre a vontade. Nesse sentido, é como se Kant estivesse dizendo que, em última análise, uma conduta moral seria o resultado de um conflito entre forças afetivas, cuja mais forte ganharia o direito, por assim dizer, de determinar a vontade. No entanto, esse modelo de motivação inspirado em Hume “é completamente estranho à posição refletida de Kant a respeito da determinação da vontade pela lei moral e, mais que isso,” afirma Esteves, “completamente incompatível com a especificidade da teoria da motivação em geral que pode ser depreendida de algumas passagens de suas obras (2009, 78).”

De fato, como vimos anteriormente, a verdadeira teoria kantiana da motivação é aquela que sustenta que uma inclinação não é capaz de determinar nossa vontade através de sua força afetiva, como pensa Hume. Na verdade, como foi dito, Kant *inverte* a tese de Hume sobre a inércia da razão,

pois, por uma questão de princípio, não podemos agir por, mas apenas com uma inclinação, na medida em que ela for acolhida em uma máxima, ou seja, na medida em que o curso de ação que leva a sua satisfação é, ou, pelo menos, parece justificado aos nossos olhos, como sendo uma razão suficiente para a ação. Isso fica claro quando compreendemos o modo como a lei moral limita e controla as inclinações. Com efeito, como foi dito, reconhecer a lei moral como suprema autoridade equivale a reconhecê-la como um motivo incondicional para agir, que, por conseguinte, *restringe e humilha as razões que utilizamos para justificar um curso de ação que leva à satisfação de nossos desejos e inclinações*. Como podemos ver, isso indica que tal restrição não ocorre por meio de um duelo de forças físicas, e sim através de um *conflito entre máximas implícitas em nossas ações*. Em outras palavras, a restrição efetuada pela lei moral sobre as inclinações e paixões não se dá pelo fato da primeira ser um motivo “fisicamente” mais forte para agirmos, em comparação com as inclinações enquanto motivos de nossas ações, mas pelo *valor intrínseco* com que a lei moral se apresenta em comparação com qualquer outro valor que possamos atribuir às paixões e inclinações.

## REFERÊNCIAS

- ALLISON, Henry E. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: a commentary*. New York: Oxford University Press, 2011.
- ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

- ESTEVES, Julio. A teoria kantiana do respeito pela lei moral e da determinação da vontade. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 32(2): 75-89, 2009.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Débora Danowski, 2ª ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009. |T|
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Artur Morão (trad.); Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Valério Rohden (trad.); São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. In: “Os pensadores”. Valério Rohden (trad.); São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: “Os pensadores”. Paulo Quintela (trad.). São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Fausto Castilho (trad.), 2ª ed.; São Paulo: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002.
- MACKIE, J. L. *Hume’s Morals Theory*. London: Routledge, 1980.
- PENELHUM, Terence. Hume’s moral psychology. In: *The Cambridge Companion to Hume*. David Fate Norton (ed.), New York: Cambridge University Press, 1993.
- RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Barbara Herman (org.), Ana Aguiar Cotrim (trad.), Marcelo Brandão Cipolla (rev.). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- REATH, Andrews. *Agency and Autonomy in Kant’s Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.
- STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge, 1977.