

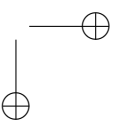
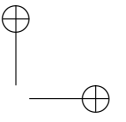
**AGIR POR DEVER
E ÉTICA FORMAL**



André Barata

2008

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

FICHA TÉCNICA

Título: *Agir por dever e ética formal*

Autor: André Barata

Colecção: Artigos **LusoSofia**

Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão

Design da Capa: António Rodrigues Tomé

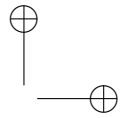
Logótipo: Catarina Moura

Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2008





Agir por dever e ética formal

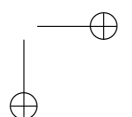
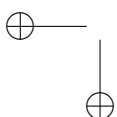
André Barata
Universidade da Beira Interior

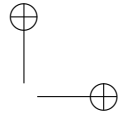
Índice

O dever	7
Questões ligadas à resolução de dilemas	16
Deontologismo <i>versus</i> Consequencialismo	24
Limite à ética kantiana	29
A ideia de liberdade	36
A Terceira Antinomia	39

Procurámos indicar num estudo anterior as condições que uma vontade tem de satisfazer para que se diga, num dado contexto de acção, uma vontade livre. Defendemos que essas condições consistem na existência de *possibilidades alternativas*, por um lado, e na *boa formação da vontade*, por outro.

Há que notar, porém, que, entendida neste sentido, uma vontade livre nada tem de moral ou imoral. Designadamente, o facto de ser bem formada não pode ser pensado como um facto que respeite à moralidade ou imoralidade da acção. Com efeito, assumindo que existem possibilidades alternativas, a vontade de um agente pode ser livre e, ao mesmo tempo, imoral ao exprimir, enquanto desejo

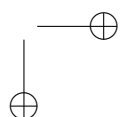
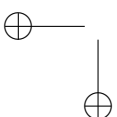




final, a totalidade dos desejos e crenças do agente – e daí ser livre –, mas numa situação tal em que a maioria desses desejos não seja moralmente permissível, bem como a vontade apurada. Em contrapartida, uma vontade pode não ser imoral ainda que tenha sido mal formada. Portanto, *vontade boa/má* e *vontade bem/mal formada* não devem ser confundidas. Na realidade, dizem respeito a âmbitos inteiramente distintos. A boa ou má formação da vontade diz respeito ao processo de apuramento do desejo que guiará a acção; prende-se, pois, com o *agir por desejo* e é assunto para uma filosofia da acção. Se nisto a vontade se diz livre é porque o agente reconhece como *própria* a vontade, ou seja, assume como sua a causalidade da vontade e, além disso, pôde, caso o quisesse, ter agido de forma diferente. Mas, agir por desejo e *apropriação* da vontade não implicam moralidade para a acção e para a vontade que a determina. Uma filosofia da acção e uma filosofia moral são disciplinas contíguas, mas ainda assim distintas.

Se por esta razão a vontade boa ou má não pode ser pensada *simplesmente* segundo o agir por desejo, então há que reconhecer a existência de um *agir por dever*, distinto daquele, e relativamente ao qual se diga que uma vontade é boa ou má. Radicalizar esta diferença entre ambas as formas de agir é uma das pedras basilares da ética kantiana. Por isso, após o estudo que fizemos do agir por desejo, importa-nos acompanhar e avaliar como Kant pensa o agir por dever.

De acordo com Kant, o mesmo “querer” pode ser determinado quer moralmente quer por uma faculdade do desejo. Se por meio desta se age em função de um interesse ou inclinação (cujo apuramento pode envolver uma boa ou má formação da vontade), já no caso de uma determinação moral do querer, age-se, não por desejo, mas por dever. Esta contraposição entre *desejo* e *dever* como duas formas de determinar a vontade é clara e repetidamente ilustrada por Kant na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Por exemplo, o querer ser caritativo por si só não prova



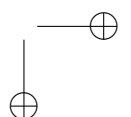
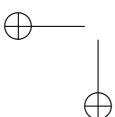


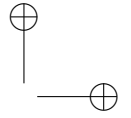
que uma vontade que o adopte seja boa. Tal querer, aparentemente bom, até poderia ter sido determinado sem nenhuma consciência de dever, mas simplesmente por um qualquer interesse que instrumentalize a caridade, por uma projecção do que se pode ganhar em se ser caritativo, ou ainda por uma simples inclinação natural para a caridade. Isto significa, pois, que o querer ser caritativo pode ser determinado com total independência em relação a uma consciência de dever, mas tão-só por razões ligadas ao desejo. Em contrapartida, e esta é a tese de Kant, o mesmo querer ser caritativo pode ser determinado apenas pelo dever, e independentemente do desejo. Ora, só neste caso, segundo Kant, se verifica uma vontade boa. Conclui-se assim que para se ter uma vontade realmente boa é necessário que as acções se pratiquem, não por inclinação, mas por *dever*.

O dever

Agir independentemente do desejo não significa, naturalmente, agir contra o desejo – à partida, procurar satisfazer os desejos, cumprir as inclinações, alcançar bem-estar e prazer, em suma, perseguir a felicidade não é, obviamente, em si mesmo imoral. O ponto aqui reside em a determinação da vontade pelo desejo não se substituir à sua determinação pelo dever. Em geral, as pessoas desejam conservar a sua vida. Não há, evidentemente, nenhum dever que determine agir-se contra esse desejo. Mas, se esse desejo de conservar a vida cessar por alguma razão; então resulta em dever conservá-la mesmo contra a vontade desiderativa. Isto, claro está, se cada qual conservar a sua própria vida for efectivamente um dever.

Convém aqui despistar um possível equívoco. Em muitas circunstâncias, reconhecemos que fizemos ou pensámos fazer algo que não era realmente a nossa vontade, ou seja, que a nossa von-

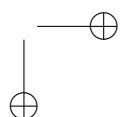
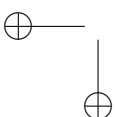




tade fora mal formada, influenciada por um estado de ânimo exaltado, por uma avaliação distorcida, etc. Compreender isto até pode ser uma maneira de, por exemplo, argumentarmos que o desejo de conservar a vida só cessa ilusoriamente. Importa, porém, ter em atenção que toda esta forma de argumentar ainda se inscreve no âmbito de uma vontade estritamente desiderativa, onde o que pode estar em causa é apenas se foi bem ou mal formada e não se foi, em sentido moral, uma vontade boa ou uma vontade má. Se há um dever de cada qual conservar a sua vida, tal não pode ser determinado por este tipo de razões, ainda que estas sejam razões que possam conduzir ao mesmo querer.

Identificam-se assim dois factos: primeiro, o de que há um agir por dever que pode determinar a vontade; segundo, o de que uma vontade assim determinada não é simplesmente desiderativa, pelo menos não o é no sentido comum. Kant, já o referimos, vai bem mais longe. Para ele, não se tratará de mostrar que a vontade determinada pelo dever não é simplesmente desiderativa, mas que, enquanto tal, não é de todo desiderativa. Por outras palavras: seguindo Kant, só faz sentido dizer-se ‘Devo fazer isto, ainda que a minha vontade seja outra’ se, no caso, por vontade se estiver a entender vontade desiderativa, seja qual for o seu desejo. Não quer isto dizer que haja duas vontades para Kant, mas que há duas formas de determinar o seu querer, uma pelo desejo, outra pelo dever. Ou ainda: que moralmente *querer* e *desejo* não podem coincidir.

Por outro lado, apesar de esta contraposição expressa, sucede frequentes vezes as duas formas de agir, por desejo e por dever, coincidirem no seu resultado visível, não se conseguindo saber ao certo se a acção foi, ou não, determinada por dever. Por exemplo, cada qual pode querer conservar a sua vida apenas por inclinação natural e assim estar a agir em *conformidade com o dever*, mas não *por dever*. Portanto, para se esclarecer se a vontade é, ou não, uma vontade boa há que ter em atenção não apenas a acção propri-





amente dita, mas a *intenção* ou, empregando a expressão de Kant, o *princípio do querer* que a determina.

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; não depende portanto da realidade do objecto da acção, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a acção, abstraindo de todos os objectos da faculdade de desejar, foi praticada.¹

A moralidade da acção é, assim, reconduzida a uma moralidade da intenção. Só nesta é possível verificar se uma vontade foi boa. Por si só, o conteúdo do querer da vontade – ser-se caritativo, conservar a vida, etc. – não é suficiente.

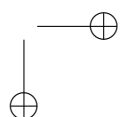
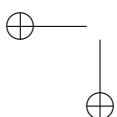
A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações.²

Mas se, dispostas as coisas assim, uma vontade é boa independentemente do desejo, e portanto de qualquer inclinação ou interesse que a pudessem motivar, se não é nestes desejo, interesse ou inclinação que se encontra o fundamento de uma vontade boa, perguntar-se-á, como é, então, uma vontade determinada a ser boa? Se a vontade boa não é a vontade desiderativa, se é determinada pelo dever e não pelo desejo, em que consiste, então, essa determinação pelo dever? Em suma, o que é para Kant o dever? A esta última pergunta, Kant responde do seguinte modo: “*Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei*”³. Esta definição quase aforística de dever requer algum tipo de explicação adicional que

¹ Kant, 1785: 13.

² Kant, 1785: 3.

³ Kant, 1785: 14.





dê conta do seu rigor e do que nela está implicado. Com este propósito, há três pontos que devem ser claramente discernidos:

Em primeiro lugar, tem-se que há agir por dever quando o agir é determinado com necessidade, isto é, determinado por algo com a *forma de uma lei*, não sendo pois admitidas excepções;

Em segundo lugar, tem-se que no agir por dever o agir é *exclusivamente* determinado pelo respeito pela forma de lei, ou seja, que o não ser passível de excepções, e nada mais, é o que determina como dever uma dada acção;

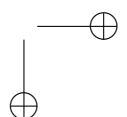
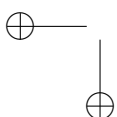
Em terceiro lugar, submeter o agir ao respeito exclusivo pela forma de lei é, em si mesmo, uma lei de segunda ordem, que Kant caracteriza como “lei universal das acções em geral que possa servir de único princípio à vontade”⁴. A tal lei Kant chama *imperativo categórico*.

O primeiro ponto, por si só, consiste apenas numa condição necessária, mas não suficiente, para o agir por dever. Um mandamento bíblico como ‘Não darás falso testemunho contra o teu próximo!’⁵ poderá exemplificar algo ordenado com necessidade, não permitindo excepções, mas que não é, todavia, ordenado exclusivamente pelo respeito pela forma de lei. A consciência de obrigação não é aqui determinada por si mesma, mas por algo que lhe é exterior. No caso, tratar-se-á da vontade do deus bíblico. Portanto, ainda que haja consciência de obrigação e, em virtude de esta, uma *consciência subjectiva de dever*, não é o caso que a obediência a um mandamento divino corresponda *objectivamente* a um agir por dever.

Só com o segundo ponto, ou seja, com a determinação do agir exclusivamente em virtude da forma da lei, são satisfeitas, segundo Kant, as condições para que se tenha agir por dever. Retomando o mandamento bíblico que ordena não matar, agir-se-á por dever, ao obedecê-lo, quando a consciência de obrigação é determinada por

⁴ Kant, 1785:17.

⁵ Êxodo, 4, 16.





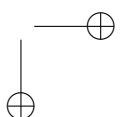
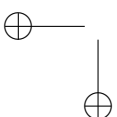
si mesma, ou seja, quando obedecer a esse mandamento é uma prescrição que resulta inteiramente do constrangimento que a racionalidade impõe à vontade, a saber, que não queira o que não pode querer universalmente. A isto corresponde, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a primeira formulação do imperativo categórico – “Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal”⁶.

O terceiro ponto explicita que o imperativo categórico não prescreve nenhum conteúdo moral, mas a forma a que todo o conteúdo tem necessariamente de se adequar para que seja moral. Na verdade, trata-se de um critério a satisfazer por *máximas* que se candidatem ao estatuto de deveres ou leis morais. Isto pressupõe que a ética kantiana seja generalista – com efeito, as máximas são princípios práticos como ‘Não deves matar’, ‘Deves ajudar o teu próximo’, etc., cujo enunciado é geral.⁷

De acordo com o disposto, escolher, por exemplo, como máximas, ‘Deves mentir’ ou ‘Deves faltar ao prometido’ não é moralmente permissível justamente por não ser possível querer que uma ou outra destas máximas seja uma lei universal. Em ambos os casos é-se conduzido a uma situação de excepção, sem justificação racional: quaisquer *intenções* que me levassem, numa dada situação, a querer seguir essas máximas – por exemplo, um benefício pessoal fácil – far-me-iam claramente não as querer seguir noutras situações, por exemplo situações em que fosse eu a “vítima” de uma promessa não cumprida ou de uma mentira. Esta situação de excepção não teria importância se não tivéssemos, enquanto agen-

⁶ Kant, 1785: 17. E corresponde também à Lei fundamental da razão pura prática, cujo enunciado, na *Crítica da Razão Prática*, é este: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, 1787: §7)

⁷ Mesmo a vontade é para Kant pensada como “a faculdade de se determinar a si mesma a agir em conformidade com a representação de certas leis” (Kant, 1785: 64). Por outras palavras, o agir, para Kant, é sempre determinado, na vontade, a partir da generalidade de regras.



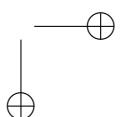
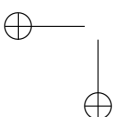


tes racionais, de respeitar a racionalidade do nosso querer. Aqui, porém, convém distinguir dois planos em que se coloca a exigência racional de universalização.

Em primeiro lugar, se assumo que o meu querer é determinado racionalmente, então não posso deixar de assumir que as razões que o determinam valham para todas as situações a não ser, claro, que outras razões o justifiquem. É trivial reconhecermos haver motivo para censura moral quando ocorrem situações em que um agente se permite inconsistências intencionais – por exemplo, se me dizem que devo pagar os impostos e quem mo diz não os paga sem que me justifique por que razão a sua é uma situação de excepção. A racionalidade constrange pois, e obriga a dar razões para a excepção. Outro exemplo, mais simples, talvez illustre melhor o ponto. Se apresento como razão para que alguém não fale alto numa reunião o facto de, assim, não deixar ouvir as restantes pessoas, no mesmo instante em que aduzo essa razão fico racionalmente obrigado por ela: não deverei esquecê-la quando a mim próprio me apetecer falar alto. Por outras palavras, é a própria ideia de um *agir racionalmente* que obriga a não dar razões que não possam ser universalizadas. Mesmo a excepção, quando racionalmente justificada, deve ser compatível com a sua universalização.

Não obstante a sua importância, não é exactamente para esta universalização que Kant chama a atenção. Uma coisa é o agente não poder deixar, racionalmente, de universalizar aquilo que assume como razões para determinar desiderativamente o seu querer de uma maneira e não de outra. Outra, bem diferente, é ser a própria universalização o que determina o querer. Enquanto esta conduz, de acordo com Kant, ao imperativo categórico – ‘Escolhe para tua máxima a que possa ser uma lei universal’ –, a primeira conduz ao que chamaríamos um *requisito de coerência da justificação do querer desiderativo* que se poderia enunciar da seguinte forma: ‘Obriga-te perante a justificação que dás para a tua máxima’.

Haverá alguma diferença entre o imperativo categórico e este

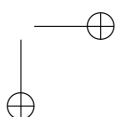


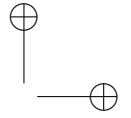
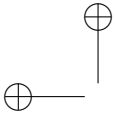


requisito de coerência? É manifesto que sim pelo facto de o imperativo categórico obrigar a uma avaliação racional do conceito da acção em causa, independentemente das razões que a pudessem determinar desiderativamente e, portanto, independentemente da satisfação do requisito da coerência. Por exemplo, a acção de mentir é conceptualmente incompatível com a sua universalização, pois quaisquer razões que determinassem o desejo de mentir implicariam justamente que a mentira não fosse universal; ou seja, implicariam que, pelo contrário, houvesse uma crença generalizada de que não se queira mentir. A mentira, bem como o incumprimento do prometido, requerem uma credibilidade que só a sua não universalização pode garantir. Portanto, para o agente que regula a sua vida prática pelo imperativo categórico nem se chega a colocar o problema de ser coerente com razões aduzidas.

Não é, pois, o caso de que se aja por dever *porque* se seja coerente. Em vez disso, o que se tem é que se é forçosamente coerente quando se age por dever. Neste sentido, a coerência resulta em critério a satisfazer pelo agir por dever, condição necessária mas não suficiente, e isto na medida em que o *agir por dever* é um *agir racionalmente*. Mas, importa não confundir os dois – o agir por desejo, interesse ou inclinação, pode não ser um agir irracional sem, contudo, ser um agir determinado pela razão. Naquele, ainda que de forma coerente, a racionalidade é instrumental, estando subordinada ao desejo, ou ao prazer, etc. A coerência não é, pois, exclusiva do agir por dever. Pode bem ser ainda apanágio do agir por desejo.

Agir irracionalmente é uma possibilidade que se coloca a qualquer pessoa em qualquer contexto de acção. Nada nos necessita, no sentido de uma necessidade natural, a agir racionalmente. E são duas as formas pelas quais um agente pode não agir racionalmente. Em primeiro lugar, suspendendo a sua condição racional, como quando alguém justifica a sua acção exclusivamente com base nos seus apetites – “Ontem apetecia-me, mas hoje já não”, dirá alguém

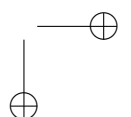
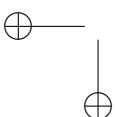




que, nesses termos, justifica por que deixou de mentir, de prometer o que sabia não poder cumprir, etc. Neste caso, trata-se de um agir sem razões, em que a demissão destas é querida pelo próprio agente de forma a não ter que responder por elas. Em segundo lugar, um agente pode não agir racionalmente por admitir exceções à justificação racional da sua acção, sem, contudo, dar dessas exceções qualquer justificação. Desta forma, manipula a sua própria racionalidade – emprega-a quando lhe é conveniente, despreza-a quando não o é. É o caso que trivialmente se censura por incoerência. E pode-se verificar o ilícito moral da manipulação da racionalidade através do imperativo categórico, embora não baste uma racionalidade não manipulada para que se possa dizer que se age por dever, que se age por respeito à lei. A diferença reside naquela poder, apesar de não manipulada, ser instrumental, ao passo que no agir por dever é a racionalidade, e não quaisquer desejo ou inclinação, que determina, por si mesma, o agir.

Esta diferença é particularmente significativa para demarcar o imperativo categórico de uma forma de *imperativo hipotético*⁸ muito presente no senso-comum: a conhecida regra de ouro. Agir segundo uma máxima universalizável não se resume a não fazer aos outros o que não desejamos que nos façam a nós, nem mesmo a fazer aos outros o que desejamos que nos façam a nós. Tais imperativos são hipotéticos – por exemplo, se desejo não ser corrigido pelos outros, então não devo corrigir os outros, pois corrigindo-os estou a dar-lhes motivos para que se sintam autorizados a me corri-

⁸ Ao contrário do imperativo categórico, o imperativo hipotético tem uma estrutura condicional “se..., então...”. Por exemplo, “Se queres ser médico, deves estudar mais”. A diferença é clara: enquanto no imperativo hipotético a racionalidade é instrumental, pois está ao serviço do agir por desejo, já naquele o imperativo é prescrito de forma incondicionada. Cf. Kant, 1785: 40 – “No caso da acção ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a acção é representada como boa *em si*, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*.”

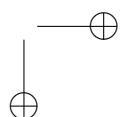
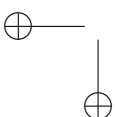


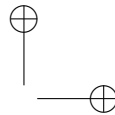
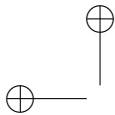


gir. Este é um imperativo que resulta na dependência de um desejo, no caso, o de não ser corrigido. Não fosse esse um desejo meu, então não teria de me preocupar com não corrigir os outros. Até posso desejar ser corrigido e nem por isso desejar corrigir os outros. Ora, a universalidade do imperativo categórico tem por qualidade abstrair a máxima da particularidade dos meus desejos, seja o de ser corrigido, seja o de não me corrigirem, seja qualquer outro. Se devo não mentir não é porque desejo que não me mintam, mas porque, considerada em si mesma, a mentira não pode ser desejada universalmente. E essa é uma impossibilidade racional. Quaisquer razões que a sustentassem numa situação particular seriam razões para, noutra situação particular, não a querer. Em síntese, a regra de ouro, embora ilustre um agir racionalmente, assenta numa racionalidade apenas instrumental, que é meio para outra coisa que não ela mesma.

Como a regra de ouro, todos os outros imperativos de natureza prudencial⁹, que visam perseguir a felicidade, o maior bem-estar pessoal ou qualquer outro conteúdo material, se inscrevem ainda no âmbito de um *agir por desejo*, ainda que um *agir racionalmente* por desejo. Nesse sentido, e apesar de toda a sua valia, não são ainda propriamente éticos. Do ponto de vista de Kant, é esse o limite da “ética” aristotélica. E é também neste sentido que a ética kantiana se diz uma ética estritamente formal, que faz abstracção de qualquer conteúdo material, e em que a vontade é boa *porque*

⁹ Kant distingue duas espécies de imperativos hipotéticos. De um lado, os *problemáticos*, que se prendem com a aquisição de destreza ou habilidade – por exemplo “Se queres ser médico, deves estudar muito” –, e que não consistem em mais do que agir racionalmente para cumprir objectivos práticos. Do outro lado, tem-se os imperativos hipotéticos *assertóricos* que assentam na prudência como meio para alcançar a felicidade. (Cf. Kant, 1785: 42-3) A diferença destes para aqueles reside no facto de a felicidade não ser um objectivo representável como objectivos práticos como ser médico, ser respeitado, etc. Kant di-lo desta forma: “Os imperativos de prudência coincidiriam totalmente com os da destreza (...) se fosse igualmente fácil dar um conceito determinado de felicidade.” (Kant, 1785: 45-6)





determinada pelo puro respeito pela forma universal da legislação. Daqui segue-se a comparação que Kant faz entre a legislação moral e as leis da natureza:

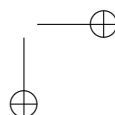
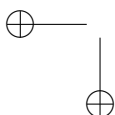
Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente natureza no sentido lato da palavra (quanto à forma), quer dizer a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.*¹⁰

Questões ligadas à resolução de dilemas

Uma forma de criticismo habitualmente dirigida à ética kantiana consiste em denunciar a incapacidade do imperativo categórico em lidar com situações dilemáticas.¹¹ Kant parte do pressuposto de que há máximas que podem ser universalizadas. Porém, perguntar-se-á: há alguma máxima que possa realmente ser universalizada? Para muitos críticos, é difícil sustentar uma resposta positiva, pois para qualquer máxima simples como ‘Deves não mentir’ ou ‘Deves não faltar ao prometido’, que candidatemos ao estatuto de lei

¹⁰ Kant, 1785: 52.

¹¹ Sartre, em *O Existencialismo é um Humanismo*, exemplifica as dificuldades com que a moral kantiana encontra quando confrontada com dilemas – “A moral kantiana afirma: não trates nunca os outros [apenas] como um meio mas como um fim. Muito bem; se eu fico junto da minha mãe, trato-a como fim e não como meio, mas assim mesmo corro o risco de tratar como meio os que combatem à minha volta; e reciprocamente, se vou juntar-me aos que combatem, tratá-los-ei como um fim, e paralelamente corro o risco de tratar a minha mãe como um meio.” (Sartre, 1962:197-8)



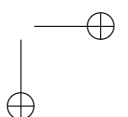
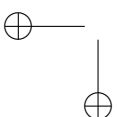


moral, é sempre possível indicar, recorrendo às nossas intuições de senso comum, uma situação na qual será moralmente permissível, se não mesmo dever moral, transgredi-la. Basta, para isso, pensar em situações nas quais se encontrem em conflito duas ou mais máximas que, à partida, pareçam universalizáveis. Por exemplo, o dever, aparentemente universalizável, de não mentir entra em conflito com o dever de evitar um assassinato, sempre que este só pode ser evitado através de uma mentira. Por seu turno, o dever, aparentemente universalizável, de evitar um assassinato entra em conflito com o dever de evitar um genocídio, sempre que este só pode ser evitado através de um assassinio. Será possível deter esta escalada? Mesmo um genocídio será permissível se apenas com ele for possível evitar um mal maior. Por esta ordem de razões, a única máxima universalizável será a que afirme o dever de evitar o maior mal. Seguindo tal ordem de razões, ficaria, então, por saber duas coisas: o que é o mal maior, por um lado, e sob que critério podemos discernir qual o maior entre dois males.

Não é, obviamente, verdade que não se deva, por vezes, causar o mal, até mesmo pretendê-lo. Naturalmente, tratar-se-á de um mal menor, que só outro, maior, justificará.¹²

Não obstante, e ao contrário do que possa parecer, este criticismo em particular não belisca o critério formal de Kant, a sua “lei fundamental da razão pura prática”. Vejamos porquê. De acordo com a objecção, apenas está em causa a capacidade de indicar máximas universalizáveis e, além disso, a capacidade de decidir em situações dilemáticas. Mas, notando bem, mesmo que se admitam estas duas incapacidades, disso não se segue a invalidade do critério formal de Kant. Por exemplo, se julgo que em certas circunstâncias é justo mentir é *porque* julgo que uma máxima que importe essas circunstâncias para um seu enunciado pode ser, à partida, tomada como lei universal. Por outras palavras, se julgo

¹² Para escândalo da humanidade, o menor pode ser imenso; só o maior lhe servirá de medida. Pior que tudo, nem sempre é clara a medida.



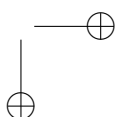
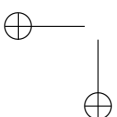


que devo mentir ou matar em certas circunstâncias, então julgo que nessas circunstâncias qualquer pessoa deve mentir ou matar. Seria, com efeito, muitíssimo contra-intuitivo que não se devesse mentir se disso dependesse a salvação de uma vida humana, mas tal dever, nessas circunstâncias específicas, ainda seria uma máxima universalizável. Aliás, igualmente contra-intuitivo, e bastante surpreendente que Kant não o tivesse notado, seria pensar que, em tais circunstâncias, a máxima que o agente teria em mente saber se seria universalizável fosse ‘Deves mentir’ e não, como é óbvio que seria, a máxima ‘Deves mentir em tal e tal circunstância’.

Daqui resulta uma consequência importante: quanto maior for a especificação das máximas, o que nos parece inevitável (uma vez serem estas, com toda a sua especificação, o que está na mente do agente no momento da sua deliberação), maiores serão as dificuldades em avaliar moralmente as diferentes alternativas numa situação de deliberação. Pode-se agir mal, mas com a melhor das intenções simplesmente porque se avaliou mal a situação; até mesmo por as nossas capacidades racionais serem limitadas. Na verdade, podemos até presumir que as más acções resultem menos frequentemente da vontade, e das suas intenções, do que das nossas limitações racionais, da ignorância, do erro. Apetece lembrar, aliás de forma bastante avessa a Kant, que de boas intenções está o inferno cheio.

Não quer isto dizer que escolhamos sempre por máxima da vontade aquela que julgamos poder ser tomada como lei universal. Por certo, julgarmos assim não significa que seja assim, mas, em todo o caso, fazer do erro e da ignorância, ou seja, do que ultrapassa o nosso juízo, a nossa vontade e a nossa consciência o motor, por assim dizer, da imoralidade resumiria uma injustificada anulação da consciência ética da própria imoralidade.

Distinguir os fenómenos do *remorso* e do vulgar *arrependimento* pode, a nosso ver, ser uma boa maneira de esclarecer essa consciência. O arrependimento pode ser pensado simplesmente em

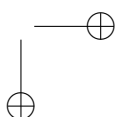
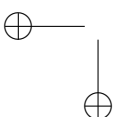


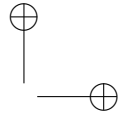


termos que não envolvam mais do que a consciência retrospectiva de que a vontade foi mal formada¹³ – por exemplo, se me arrependo agora de algo que fiz é porque me apercebo agora de que realmente não o queria ter feito. Pensado assim, então não é necessário que o arrependimento envolva qualquer espécie de consideração moral. Já com o remorso não é assim. Se sinto remorso por algo que fiz, tal não resulta de ter feito o que realmente não queria – o que me pode suscitar um apelo de compreensão –, mas de ter consciência de que não *devia* ter querido o que quis. Ou seja: o remorso, ao contrário do arrependimento, implica uma consciência de dever, o que leva a que se profira um juízo sobre a intenção e se diga que ela foi má. O arrependimento não implica um tal juízo sobre a intenção, antes se limita a reconhecer que a verdadeira intenção não foi actuante¹⁴. Esta diferença entre remorso e arrependimento pode, contudo, não resultar muito perceptível a partir do momento em que um agente crê ser um agente moral. Com efeito, sob essa crença, tende-se a rebater o remorso no arrependimento como se a razão pela qual não se agisse moralmente apenas consistisse numa má formação da vontade. Apesar de poder consolar, esta não é, obviamente, uma tendência justa, pois conduz a que nenhuma ou pouca responsabilidade moral seja atribuível ao agente. Mais não revela, na verdade, do que um aproveitamento do erro e da ignorância para caucionar qualquer imoralidade. De acordo com a crença de que não agiria imoralmente em condições que apenas dele dependessem, o agente que se considera moral crerá ter sido mais instrumento de uma vontade alheia, sem dono, do que autor da sua acção. Na melhor das hipóteses, a sua responsabilidade moral não motivará mais do que uma censura por ter sido negligente quanto à formação da sua vontade, seja por precipitação seja por quaisquer outras

¹³ No sentido que procurámos explicitar no nosso terceiro estudo.

¹⁴ Veremos adiante, no estudo V, que há, porém, uma forma específica de arrependimento que, por pressupor o remorso, implica moralidade. Chamar-lhe-emos, por isso, arrependimento ético.





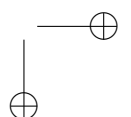
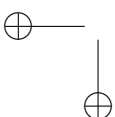
razões que afectassem a normalidade das condições para uma boa formação da sua vontade. Quer isto dizer que o arrependimento de um agente por algo que tenha feito pode não reflectir uma assunção da sua responsabilidade moral pelo sucedido, pode mesmo constituir uma forma de a contornar. Não é fácil despistar uma tal possibilidade porque tanto o arrependimento como o remorso dizem respeito à intenção, a qual, em si mesma, não é publicamente acessível; e, além disso, o que ambos mostram publicamente é uma face de desconforto que faz apelo à compreensão.

Quer o remorso, enquanto consciência de uma má intenção ou um mau querer, quer a possibilidade de o contornar, enquanto forma de alegar uma intenção boa ou um querer bom, demonstram que o juízo ético, como bem professa Kant, se pronuncia necessariamente sobre a intenção ou o querer – a imoralidade da máxima reside na consciência que se tem da sua imoralidade, pelo que é a vontade e apenas a vontade, aliás como única coisa que pode ser por si mesmo boa ou má¹⁵, o que importa avaliar.

A contrapartida estará no limite proverbial atrás apontado – de boas intenções está o inferno cheio –, o qual não só indica haver uma insuficiência na avaliação moral se apenas baseada na avaliação pessoal que um sujeito faz das suas intenções, como, apesar da sua manifesta relevância, uma sua clara subordinação nessa avaliação.

Esta espécie de ineficiência dificilmente será evitável a não ser recorrendo a um reforço da avaliação do querer. Por exemplo, mesmo admitindo que certa máxima nos pareça quanto à intenção uma máxima moral, designadamente por não contrariar, tanto quanto nos apercebamos, o critério da universalização, a verdade é que o nosso juízo não será insensível às regras e costumes que regem as formas de coabitação comunitária. Não por prudência rela-

¹⁵ “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade.” (Kant, 1785: 1)

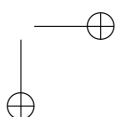




tivamente àqueles com que convivemos no quotidiano social, o que revelaria ainda interesse, mas por uma expectativa, mais ou menos bem fundada, de que essas regras e costumes sociais respondam de forma satisfatória ao problema de saber se a máxima é realmente universalizável. Tratar-se-á ainda de uma prudência, mas relativa à nossa própria capacidade de fazer julgamentos éticos.

É claro que por isto há um preço a pagar. Desde logo, a subordinação da avaliação pessoal à avaliação comunitária e, por isso, também a possibilidade de competição, se não mesmo conflito, entre as duas. E, depois, ainda a perda de uma, até então nítida, demarcação das intenções, ou do querer, como tema dos juízos morais. A comunidade não vê intenções, mas acções; e podendo pronunciar-se será sobre estas que se baseará, ainda que tendo em vista aquelas.

Talvez nisto a melhor estratégia esteja em começar por discernir da ética uma outra coisa, a que convencionaremos aqui chamar “moral”, mas sob umas aspas, assente, já não na avaliação pessoal das intenções, para determinar se foram, ou não, moralmente boas, mas na avaliação das condutas por referência a costumes e regras sociais. Daqui não se segue que a ética não seja moral e que esta “moral” não seja ética. Será ainda do mesmo que se falará; simplesmente a partir de pontos de vista diferentes. Mesmo ao avaliar as condutas por referência aos costumes e regras sociais, o juízo moral, se não for heterónimo (no sentido kantiano), terá por referência máximas que sabe ou julga saber serem universalizáveis. Temos, portanto, que esta “moral” ainda retira, ou pode retirar, o seu fundamento da ética. Há, contudo, diferenças que resultam da sua especificidade comunitária. Quem avalia moralmente, isto é, por referência às regras e costumes que caracterizam a “moral” de uma comunidade, encontra-se numa posição que acaba por envolver uma atitude de interpretação dessas mesmas regras e costumes. Com isto, mesmo sob um fundamento kantiano para esta “moral”, introduzem-se aspectos de todo não considerados por Kant. Referem-se três:





A emergência de uma certa hermenêutica da “moral”, no que respeita ao trabalho do juízo moral;

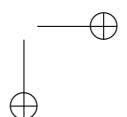
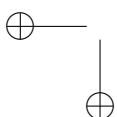
O carácter histórico, até mesmo histórico-cultural, dos conteúdos dessa “moral”, no que respeita à sua natureza;

O sentido comunitário da moralidade.

Estas considerações fazem eco da bem conhecida contraposição, proposta por Hegel, de uma *eticidade* (*Sittlichkeit*) concreta à *moralidade* (*Moralität*) abstraída de qualquer sentido histórico que Kant tematizou. Esta contraposição não tem, porém, de ser lida como uma oposição irreduzível, podendo, em vez disso, ser entendida como assinalando a insuficiência da tematização kantiana, possivelmente até mesmo no quadro do pensamento ético de Hegel.

Outra dificuldade – já a referimos – prende-se com a capacidade de formular leis morais no sentido kantiano. Vimos que podemos conformar ao imperativo categórico enunciados como ‘Deves mentir em tais e tais circunstâncias’. Simplesmente, tais enunciados não correspondem a algo reconhecível como leis morais – estas caracterizam-se por uma generalidade não especificada, aqueles respondem sobretudo a situações concretas, por vezes até mesmo irrepetíveis, como, por exemplo, dilemas particulares face aos quais é preciso decidir. Bons exemplos de leis morais são imperativos como ‘Não matarás’, ‘Não mentirás’ ou ‘Não faltarás ao prometido’. Aqui, o preço a pagar é que, na sua inespecificidade, tais leis morais apenas podem valer como indicação aproximativa e muitíssimo falível.

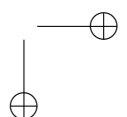
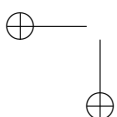
Esta dificuldade pode, porém, ser obviada se se admitir a ideia de que uma avaliação moral de diferentes alternativas de escolha se faz numa pluralidade de planos – uns mais especificados, outros menos. Esta ideia pode ser exemplificada da seguinte forma: eu mentir em certas circunstâncias, de acordo com uma máxima universalizável que enuncie ‘Deves mentir em tais e tais circunstâncias’ não implica que eu repudie, na sua inespecificidade, a





máxima, igualmente universalizável, ‘Deves não mentir’. Posso sustentar ambas desde que lhes atribua âmbitos distintos: Genericamente, aceito perfeitamente que devo não mentir; já particularmente, aceito perfeitamente que devo mentir em tais e tais circunstâncias. Portanto, se nessas circunstâncias, minto, tal não significa que esteja a transgredir a lei moral geral ‘Deves não mentir’. O ponto está em não permitir que se confunda a avaliação genérica com a avaliação particular. Quando digo que não devo mentir penso na mentira em si mesma, quando digo que devo mentir em tais ou tais circunstâncias penso não na mentira mas na mentira em tais e tais circunstâncias. Ora, admitindo esta ideia, então, é possível recuperar um pouco mais a ética kantiana, ainda que de formas que Kant não admitiu. Já não é apenas o imperativo categórico, mas máximas gerais como as exemplificadas atrás que ficam imunes a objecções do tipo das expostas atrás.

Assim, embora não haja dilema entre máximas gerais e máximas com especificações, continuará a haver dilema entre máximas com o mesmo nível de especificação, por exemplo, entre as máximas ‘Devo mentir em tais e tais circunstâncias’ e ‘Devo não mentir em tais e tais circunstâncias’. Até pode suceder que esta última seja pensada como o resultado de uma raciocínio de acordo com o qual se diga “Se devo não mentir, então devo não mentir em todas e quaisquer circunstâncias; logo devo não mentir em tais e tais circunstâncias”. Porém, o primeiro passo do raciocínio não é válido – De ‘Devo não mentir’ não se segue ‘Devo não mentir em todas e quaisquer circunstâncias’. Contra-exemplos de senso-comum demonstram-no: o facto de eu dever trabalhar não contradiz o facto de eu dever não trabalhar quando estou doente, o facto de eu dever regar as plantas não significa que as deva regar caso tenha acabado de chover, o facto de eu dever não faltar ao prometido não contradiz o facto de eu dever faltar ao prometido quando fui vítima de má-fé, etc. Tão pouco se trata de admitir excepções à máxima, pois esta, desde que atendida na sua generalidade, não admite ex-

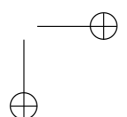
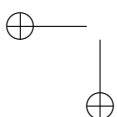




cepções. Devo não mentir pela consideração do que é a mentira em si mesma e do que nela está implicado, devo não faltar ao prometido pelo que em si mesma representa essa falta, etc. E de forma em tudo idêntica, devo faltar ao prometido quando sou vítima de má-fé pela consideração do que é a má-fé e do que é faltar ao prometido, devo faltar ao trabalho quando estou doente pela consideração do que é o trabalho e do que é o estado de doença, etc.

Deontologismo *versus* Consequencialismo

As considerações que acabamos de expor permitem ainda deslindar um último equívoco, a saber, que seja necessário contrapor a ética kantiana, assente no dever, ao consequencialismo, assente nas consequências da acção. Naturalmente, quer de um lado quer do outro se verifica a iniciativa de fazer oposição. Desde logo para Kant, é claro que uma máxima é moralmente boa ou má independentemente das consequências que dela se sigam. Por exemplo, mentir não é moralmente permissível mesmo que disso se seguissem consequências benéficas. Já para o consequencialismo uma acção é certa ou errada em função do bem por ela promovido ou despromovido. Neste caso, importa menos a mentira em si do que as consequências que ela produz na promoção do bem. Se, por exemplo, mentindo se evita um crime hediondo, então, neste caso, a mentira é moral, justamente por promover o bem. A isto Kant opõe que a moralidade não reside na promoção de um bem que, dessa forma, lhe seria exterior, um bem transcendente que, além de ficar por justificar, relativiza moralmente as próprias acções. De uma forma simplificada: para Kant os fins não justificam os meios,





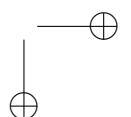
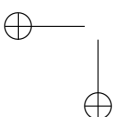
ao passo que para um consequencialista os fins podem justificar efectivamente os meios.

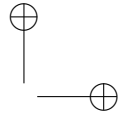
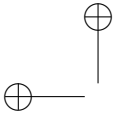
Estas diferenças podem ainda ser clarificadas recorrendo à distinção entre *teorias deontológicas*, exemplificadas pela ética de Kant, e *teorias teleológicas*, de que o utilitarismo é um exemplo. De acordo com John Rawls, para as éticas teleológicas “o bem é definido independentemente do certo, e, depois, o certo é definido como o que maximiza o bem”¹⁶; já as éticas deontológicas ou não especificam o bem independentemente do certo, ou não interpretam o certo como maximização do bem¹⁷.

Posto isto, perguntar-se-á, onde pára então o equívoco que, resolvendo-se, permite compatibilizar as duas perspectivas? Da parte de Kant, o erro terá estado em não ter visto que o respeito incondicionado pelo imperativo categórico, isto é, pela forma universal da lei moral não implica, por exemplo, que não devamos mentir nunca. Tal qual a máxima ‘Não Mintas’, a máxima ‘Mente sempre que assim possas evitar um crime hediondo’ é universalizável. Em ambos os casos, o puro respeito pela lei moral é salvaguardado. Da parte do consequencialismo, o erro reside em não ter apreendido qual é exactamente o âmbito da moralidade, pelo menos da moralidade no sentido kantiano. Naturalmente, procuramos promover aquilo que tomamos por valioso, mas uma acção trazer benefício ao próprio, a outros ou a todos não é o que está em questão na avaliação moral da acção, no sentido kantiano de avaliação moral. Mesmo que a mentira promovesse a felicidade, o prazer ou qualquer outro bem valioso, mesmo que o fizesse para todos os sujeitos morais de uma comunidade, ela continuaria, não obstante, a não

¹⁶ “Teleological theories: the good is defined independently from the right, and then the right is defined as that which maximizes the good” (Rawls, 1971: 21-22). Em nota, Rawls afirma ter adoptado esta definição de W.K. Frankena (*Ethics*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1963, p. 13.)

¹⁷ “Deontological theory, one that either does not specify good independently from the right, or does not interpret the right as maximizing the good.” (Rawls, 1971: 26)



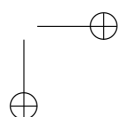
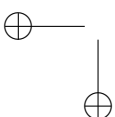


ser moral. Sê-lo-ia se fizesse parte de uma situação como a de evitar um crime hediondo, e isto através de uma avaliação da situação em si mesma. Mas, mesmo aí o que teríamos seria uma situação avaliada independentemente das suas consequências. Os “males maiores” que se evitam através de uma mentira não são aquilo *por que se avalia* a mentira, mas parte daquilo *que se avalia*. Portanto, é em si mesmas, e não em função das suas consequências, que as acções podem ser moralmente avaliadas.

Sob a admissão destas conclusões, revela-se agora com clareza a razão por que se podem compatibilizar as duas perspectivas – na verdade, consistem em perspectivas que respondem a problemas distintos. Se a ética deontológica de Kant tenta responder à pergunta sobre que máximas são ou podem ser morais, o consequencialismo é, ou pode ser, uma boa teoria sobre a formação empírica das máximas. Na verdade, os próprios enunciados consequencialistas, podem sujeitar-se, enquanto máximas de segunda ordem, ao critério da universalização.

Mesmo que, conceptualmente, fique assim clarificado por que razão consequencialismo e moralidade kantiana realmente não se opõem, não é ainda claramente perceptível onde esta última se possa distinguir do consequencialismo. Por exemplo, Stuart Mill, no seu *Utilitarismo*, considera que, pondo de lado as tentativas malogradas de Kant em mostrar contradições nos actos imorais, as únicas razões que o assistem são, na verdade, apenas razões consequencialistas.¹⁸ Também a ideia, que temos sustentado, de que

¹⁸ “(...) Este homem notável, cujo sistema de pensamento continuará a ser durante muito tempo um dos marcos na história da especulação filosófica, estabelece como origem e fundamento da obrigação moral o seguinte princípio formal: “Age de forma a que a regra segundo a qual ages possa ser adoptada como lei por todos os seres racionais”. Mas, quando começa a deduzir deste preceito cada um dos deveres efectivos da moralidade, fracassa, de uma maneira quase grotesca, na tentativa de mostrar que haveria uma contradição, uma impossibilidade lógica (para não dizer física) na adopção, por todos os seres racionais, das regras de conduta mais escandalosamente imorais. Tudo o que mostra é que



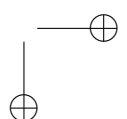
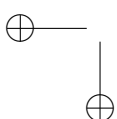


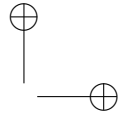
é possível reformular, de forma ainda kantiana, a ética de Kant de maneira a se poder aplicar o imperativo categórico a máximas com especificações poderá fazer parecer que não há diferença substancial entre avaliar acções nos seus efeitos e avaliar as mesmas acções nas suas consequências.

Talvez, por isso, convenha demorar-nos um pouco mais na distinção em apreço. Até aqui vimos que, de acordo com o consequencialismo, mentir será correcto ou errado em virtude de se seguir, ou não, da mentira uma promoção do bem (tendo este sido definido de forma independente). Por seu turno, de acordo com a posição kantiana, e tal qual a fomos corrigindo, essa mentira será moralmente permissível, ou não, se eu puder, ou não, querê-la universalmente nas circunstâncias que a acompanham e a justificam. Postas as coisas assim, se se pensa mentir porque assim se evitará, digamos, males maiores, então essas consequências são o que *justifica* a possibilidade real de se mentir. Nisto, não se encontrará nenhuma oposição kantiana. Com efeito, havendo que explicar por que razão ocorre a alguém a máxima ‘Deves mentir se só assim evitares males maiores’, a explicação consequencialista constituirá uma boa explicação para a formação empírica da máxima, mesmo para um padrão kantiano. Simplesmente, uma coisa é dispormos de uma teoria que explique a formação das máximas, teoria com base empírica, outra, bem diferente, é dispormos de uma teoria que explique por que razão uma máxima formada, qualquer que seja, é, ou não, moralmente permissível. Com isto, reiteramos, de forma mais clara, o que já dissemos atrás.¹⁹

as consequências da sua adopção universal seriam tais que ninguém escolheria sujeitar-se a elas.” (Stuart Mill, 1861: 44)

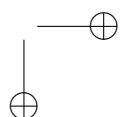
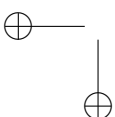
¹⁹ Num clássico, entre as obras de comentário da filosofia moral de Kant, H.J. Paton sustentou uma interpretação compatibilista em tudo semelhante à que acabamos de expor – “Nothing, I suppose, will ever get rid of the illusion that for Kant a good man must take no account of consequences – in some sense which means that a good man must be a perfect fool. This interpretation rests on the ambiguities of language. There is a sense in which the good man will take no ac-





E na verdade, esta clara circunscrição do consequencialismo à formação das máximas, excluindo-o assim do âmbito próprio à discussão da sua moralidade, corresponde bastante bem ao senso comum. Com efeito, nas nossas avaliações morais distinguimos frequentes vezes dois momentos, um em que procuramos *comprender* o sentido de uma máxima, saber da sua razão de ser, outro em que avaliamos moralmente essa máxima. Neste segundo momento, procuramos assumir um ponto de vista imparcial, exterior à máxima, mesmo que seja a nossa máxima, e exterior portanto ao que nela está envolvido, seja a acção seja o fim que ela promove. Para Kant, essa avaliação deverá fazer-se através do teste da universalização. Talvez não seja assim, ou talvez não seja apenas assim, mas, em todo o caso, Kant indicou o que nos parece (e julgamos que de acordo com o senso comum) ser um requisito central para os juízos morais – que se delibere independentemente de quaisquer interesses e, portanto, também de quaisquer interessados. Daqui segue-se forçosamente a exclusão, na consideração moral de acções, das suas consequências, uma vez que estas implicam fins – Uma consequência é necessariamente consequência

count of consequences in deciding what we ought to do. He will not *begin* with the consequences and say that because an action will have certain consequences which he desires, therefore he will regard the action as his duty. (...) Kant is right in saying that the expected consequences cannot be the *determining ground* of an action if it is to have moral worth. Nevertheless the good man begins with the *maxim* of a proposed action and asks himself whether the maxim can be willed as a universal law; and the maxim is always of the form ‘If I am in certain circumstances, I will perform an action likely to have certain consequences’. How could we propose to steal or to kill or to act at all, if we ignored the fact that an action has consequences?” (Paton, 1947: 76) Paton não deixa, aliás, de reportar ao próprio Kant alguma responsabilidade pela ideia irrónea de que a sua filosofia moral obrigasse a excluir as consequências das acções da consideração racional do agir humano – “Such is the simple and obvious truth so often caricatured. If Kant had said merely that we must not allow our desires for particular consequences to determine our judgement of what our duty is, he would have avoided a great deal of misunderstanding.” (Paton, 1947: *ibidem*)





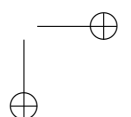
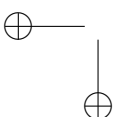
para um fim. Mas já não se segue a exclusão do que chamamos ‘efeitos’ das acções. Fazendo abstracção dos fins que nos fazem interpretar os efeitos de uma dada acção, ao longo do tempo, como *consequências em vista de um fim, propósito ou objectivo*, ficam ainda aí, como parte do objecto de juízos morais, esses efeitos da acção. Numa palavra, a abstracção dos fins e das consequências não autoriza a que se pense que a responsabilidade moral por uma acção é desconforme com a responsabilidade pelos seus efeitos. De outro modo, a sermos consequentes, responsabilidade e tempo seriam, entre si, intangíveis.

Limite à ética kantiana

As dificuldades atrás apontadas à filosofia moral kantiana no que respeita à resolução de dilemas morais puderam ser mitigadas através de um esclarecimento do que está implicado na conformação das máximas à forma do imperativo categórico, mesmo que, com isso, seja modificado o alcance, esperado por Kant, dos deveres – julgamos ter mostrado, por exemplo, que a mentira não é impermissível em toda e qualquer circunstância, mas apenas se considerada exclusivamente em si mesma.

Existem, no entanto, outras dificuldades, bem mais gravosas, que obrigam a discutir, já não corolários da filosofia moral de Kant, mas o seu núcleo firme. No essencial, o problema para que se aponta agora surge com a verificação de um *non sequitur* crucial: a máxima que satisfaça o critério da universalização não resulta *por isso* em lei moral, nem sequer, possivelmente, em não ser imoral. É, aliás, o próprio Kant a reconhecê-lo a propósito do que classifica como *deveres contingentes* ou *meritórios*.²⁰ Exemplifica tais deveres com máximas que não são morais apesar de satisfazerem o

²⁰ Kant, 1785: 69.





imperativo categórico na sua primeira formulação. Os seus exemplos são uma máxima que promovesse a ociosidade de cada qual para comigo mesmo e uma máxima que promovesse a indiferença de cada qual para com os outros.

Portanto, com isto fica claro que a mera possibilidade de universalização não basta para que uma máxima seja moral. Logo aqui se vê, então, que o respeito pela forma de lei universal não é o que determina uma máxima como lei moral, o que não significa, porém, que não seja exigível.

Mas, se Kant considera ainda como *deveres* não se ser ocioso e não se ser indiferente à sorte alheia, é porque os deriva de algo que, tanto quanto nos apercebemos, não está dado, pelo menos de maneira explícita, na primeira formulação do imperativo categórico. Talvez a isto não seja estranho o facto de a discussão destes deveres meritórios ser precedida, bem como mediada, pela enunciação da segunda fórmula do imperativo categórico. Importa, por isso, expor essa fórmula e a avaliação que, com ela, se faz dos dois exemplos de dever meritório que Kant considera.

Esta segunda fórmula é enunciada da seguinte maneira:

*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.*²¹

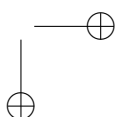
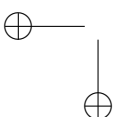
Essencialmente, o que está a ser afirmado neste enunciado é que devemos usar a humanidade como um fim. Porquê a humanidade? Pela sua natureza racional²² e porque tal natureza racional existe como fim em si mesma²³. Assim, o que vai subentendido no uso da humanidade como fim, é que a sua natureza racional seja usada tal qual ela é, ou seja, como fim em si mesmo.

Haverá alguma diferença entre o que se diz agora e o que se dizia a propósito da primeira fórmula? Se esta reclamava que só

²¹ Kant, 1785: 66-67.

²² Kant, 1785: 65.

²³ Kant, 1785: 66.





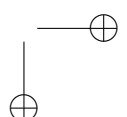
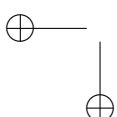
racionalmente a vontade poderia ser determinada por dever, a segunda fórmula, pelo que acabamos de ver, apenas viria reclamar que a humanidade, ou seja, a natureza racional, tenha, em mim e nas outras pessoas, de ser respeitada sempre como um fim e nunca apenas como um meio. Em ambos os casos, trata-se de respeitar a natureza racional: na primeira fórmula, respeita-se a natureza racional da máxima (através da sua conformação à forma de lei universal); na segunda fórmula, respeita-se a natureza racional dos próprios agentes humanos.

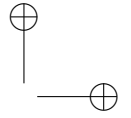
Posto isto, regressemos aos exemplos da ociosidade para consigo próprio e da indiferença quanto à sorte alheia. Empregando a segunda fórmula, não é difícil atestar, em ambos os exemplos, que a humanidade – ou seja, a natureza racional, seja a do próprio seja a das outras pessoas – não é neles usada *apenas* como meio; na verdade, sequer como meio.

Porém, em tais exemplos também não se pode dizer que a mesma humanidade tenha sido usada como fim. A verdade é que neles a humanidade não tem uso, nem como meio, nem como fim. Por esta razão, poder-se-á dizer que estes exemplos satisfazem a segunda fórmula no que concerne ao *uso como meio*, mas que assim já não sucede no que concerne ao *uso como fim* da humanidade.

Assumindo assim que a segunda fórmula não seja satisfeita pelos exemplos da ociosidade e da indiferença, então haveria que concluir que a segunda fórmula seria, nem que seja em virtude de uma maior explicitação, mais robusta do que a primeira.

Perguntar-se-á, então: onde se encontra exactamente a diferença entre as duas fórmulas do imperativo? Contudo, se atentarmos bem ao enunciado da segunda fórmula, vê-se que será mais pertinente começar por deslocar a pergunta para o sentido do próprio enunciado da segunda fórmula: expressar-se-á aí a ideia de que se deve *respeitar* sempre a humanidade como fim ou, em vez disso, algo mais exigente, a saber, a ideia de que se deve *promover* sempre a humanidade como fim?

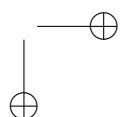
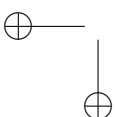




Aparentemente, ambas as interpretações da segunda fórmula, quer como respeito quer como promoção, seriam legítimas. E entre as duas parece claro que Kant opta pela mais forte, a que exige uma promoção dos fins. Com efeito, será justamente na diferença entre uma *concordância negativa* ou *ausência de discordância*, que assimilamos ao respeito, e uma *concordância positiva* ou promoção activa da humanidade que Kant fará assentar a sua distinção entre deveres necessários ou estritos – aqueles que não poderiam deixar de ser acatados por uma vontade determinada pelo dever – e deveres contingentes ou meritórios – aqueles que mesmo uma vontade determinada pelo dever poderia não acatar. Não se ser ocioso e não se ser indiferente à sorte alheia só são deveres porque, de acordo com esta interpretação da segunda fórmula do imperativo, é dever não só respeitar mas ainda promover a humanidade como fim. Obviamente, a promoção, não resultando logicamente necessária como sucede com o respeito, só pode ser pensada como uma dever contingente e, por isso mesmo, meritório.

Há, contudo, neste trânsito do âmbito do *respeito* para o da *promoção* um problema que é, a nosso ver, de legitimidade. Julgamos que a primeira formulação do imperativo categórico permite ver bem a dificuldade que temos em mente. Com efeito, uma coisa é dizer que as nossas máximas deverão conformar-se à forma de lei universal e que, para estarmos a agir genuinamente por dever, tal conformação deve resultar do respeito pela forma de lei universal; outra, bem diferente, que já não é reconhecível simplesmente como agir por respeito à forma de lei universal, consistiria em essa forma se assumir ainda e simultaneamente como matéria. Ora, tal passo em frente é, no nosso entender, vácuo, um pouco, permita-se a imagem, como construir castelos no ar. É claro que podemos esperar agir por dever, mas é igualmente claro que não podemos pedir que o dever aja *motu proprio*.²⁴

²⁴ Por exemplo, entende-se que a máxima ‘Deves mentir’ não satisfaça a primeira fórmula do imperativo categórico; entende-se também que a máxima ‘De-

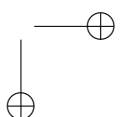
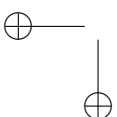


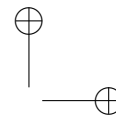
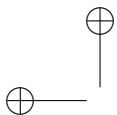


Note-se, por outro lado, que não há nenhuma maneira de fazer equivaler esta diferença entre um *respeito negativo* e uma *promoção positiva* à diferença, desde cedo clarificada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, entre *agir conforme ao dever* e *agir por dever*. Por exemplo, se ajo em conformidade com a lei moral apenas por não querer sofrer as consequências que o seu desrespeito me poderia trazer, então é claro que não tive por ela um genuíno respeito, mas apenas uma aparência, externa, de respeito, a que caberia melhor o nome de receio. É ainda claro, nestas circunstâncias, que o meu uso da lei moral é um uso instrumental, como meio e não como fim, já que a subordino ao meu interesse. Assim, e procedendo à universalização, a minha vontade, o meu querer propriamente dito, auto-contradiz-se-á, mesmo não sendo o caso de a acção ser em si mesma contraditória. Logo, tal respeito aparente, meramente externo, não satisfaz nem a segunda nem a primeira fórmula do imperativo categórico. Nessas circunstâncias, não ajo *por* dever. Ora, no caso dos deveres meritórios não está em causa o respeito moral ser aparente ou falso, mas simplesmente não ser positivo. Se manifesto indiferença relativamente à felicidade das outras pessoas, tal não significa, já o dissemos, que eu não aja por dever. Seria esse o caso se, de algum modo, estivesse com a minha indiferença a instrumentalizar a humanidade. Aliás, importa notar a possibilidade de uma pessoa agir em conformidade com deveres meritórios, sendo, porém, apenas movida por razões estranhas ao dever.

Consideremos agora o imperativo categórico na sua segunda formulação. Se *usar* a humanidade como fim parece permitir dizer que se trata de *promover* a humanidade como fim, cremos que tal deve-se ao facto de, ao contrário do suposto, já não estarmos a entender por humanidade, ou por natureza racional dos huma-

ves ser ocioso' satisfaça a mesma fórmula; mas não se vê como é que a forma universal, que aquelas máximas podem ou não assumir, pudesse, por seu turno, enquanto forma, ser matéria para uma máxima.





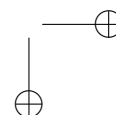
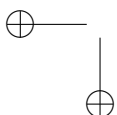
nos, apenas a sua racionalidade, a qual teria de ser exclusivamente formal. Em vez disso, ou para além disso, estaremos a entender por humanidade e natureza racional algo que envolve a felicidade, e potencialidades que, muito à maneira dos humanistas, deveriam ser tornadas actuais. E de facto teria de ser desta maneira, ou seja, dando conteúdo e matéria à humanidade, caso se pretenda haver algo a promover. Simplesmente, assim cai por terra a ideia de que estes deveres contingentes e meritórios tenham realmente por fundamento a racionalidade formal.

Agora, se esta já não determinava os deveres estritos ou necessários, como vimos atrás, então de nenhuma das maneiras, seja por um legítimo respeito à racionalidade, seja por uma vácuca (se formal) sua promoção, se tem que essa racionalidade formal determine o dever. Por outras palavras, o que se conclui é que a ética não pode, quanto à sua fundamentação, ser uma ética formal. Resta saber se para o próprio Kant terá sido claro que a ética não pode ser formal.

Se toda esta circunlocução teve por objectivo mostrarmos que a possibilidade de universalização da máxima não determina a sua moralidade, pois nem sempre se segue da primeira a segunda, exemplificaremos agora, e de forma bastante mais breve, como também a impossibilidade de universalização não determina a imoralidade. Por exemplo, seria imoral, seguindo a primeira fórmula, alguém querer ser governado, já que tal querer – ou a máxima ‘Deixa-te governar por outros’ – pressupõe a impossibilidade de todos quererem ser governados. Ora, implicar nisto um juízo moral viria bastante a despropósito, pelo menos, atendendo à nossa experiência intuitiva da moralidade.

Associando estes dois aspectos de subdeterminação, é de se concluir que o imperativo categórico não só não determina a moralidade como, além disso, nem sequer determina, pela sua frustração, a imoralidade.

Possivelmente, a melhor maneira para compreender esta sub-





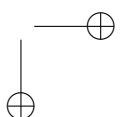
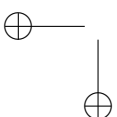
determinação do dever estará em procurar clarificar o que Kant produziu efectivamente. Se regressarmos ao exemplo da mentira, podemos, ao menos, acompanhar Kant na ideia de que *sabemos* que a mentira não é moral *porque* não pode ser universalizada. Todavia, não é isso o bastante para que possamos dizer que a mentira não é moral *porque* não pode ser universalizada. Reduzir as razões pelas quais a mentira não é moral – sejam elas quais forem – às razões pelas quais podemos saber que, de facto, não o é faz com que, ainda que ilegitimamente, se tome o que é apenas uma condição necessária à moralidade pelo que a determina realmente. Semelhante redução, que é o que se nos afigura em Kant, é sintoma de um certo idealismo.

Se esta forma de criticismo for sustentável – a saber, que reduzir o fundamento de algo ao fundamento do seu conhecimento exprime uma falsa suficiência do imperativo categórico –, então ter-se-á de reconhecer, ao contrário da expectativa de Kant, que não será na forma que residirá o princípio do dever, ainda que este disponha de uma certa forma, dada justamente pelo imperativo categórico.

Por isto, e não obstante todas as limitações apontadas, há uma salvaguarda da lei prática kantiana, mesmo que daqui não se possa extrair uma ética, ou seja, uma determinação do agir por dever.

Mas, admitindo tudo isto, como se justifica que a universalidade seja requisito da moralidade, como se explica que o dever tenha uma forma? Por outro lado, se a forma não pode ser o princípio do querer, se não é no respeito por ela que consiste o dever, em que consistirá então este, o que determina o agir por dever? Procuraremos encontrar respostas para estas duas questões no nosso estudo V.

Concluindo esta secção, vimos que de acordo com Kant, o imperativo categórico assinalaria uma racionalidade que não é meio mas fim, e que determinaria, por si mesma, o querer. A bem ver, porém, o imperativo categórico apenas permite escrutinar o que





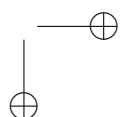
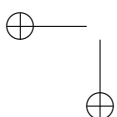
não é moral (a saber, o que não for possível universalizar). Não nos diz nem o que é moral nem o que é imoral e, portanto, nem o que é moralmente bom nem o que é moralmente mau.

A ideia de liberdade

Uma vontade boa é aquela que se determina exclusivamente pela forma do seu querer. Diz-se, assim, livre em dois sentidos: livre num sentido negativo, por se determinar *independentemente* de quaisquer móveis externos; e ainda livre num sentido positivo por se dar a si mesma, ou seja, com *autonomia*, a lei pela qual se determina o seu querer. Segue-se daqui que uma vontade boa é uma vontade livre. Contudo, não se segue do mesmo a admissão de que a vontade seja boa *por* ser livre, já que, primeiramente, se começou por pensar a vontade como livre por ser boa. Haveria um evidente vício de círculo que Kant detecta²⁵ e procura superar introduzindo de uma outra forma, independente de referências a uma vontade boa, a ideia de liberdade. Fazê-lo – ou seja, introduzir a ideia de liberdade não “apenas por causa da lei moral”²⁶ – permite a Kant julgar que a vontade é boa *por* ser livre e que é livre *enquanto* é boa, juízos que não são analíticos – a ideia de liberdade da vontade não está contida na de bondade da vontade –, mas que também não podem constituir-se a partir da experiência, o que lhes retiraria o valor necessário e universal que Kant reclama para a sua ética. Está, pois, em causa um juízo sintético *a priori*. Resta saber como

²⁵ “Mostra-se aqui – temos que confessá-lo francamente – uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade.” (Kant, 1785: 104)

²⁶ Kant, 1785: 109.





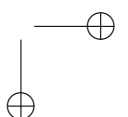
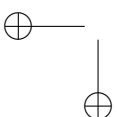
o faz Kant: fá-lo reconhecendo que a razão, enquanto faculdade das ideias, supõe a ideia de liberdade.

Ao contrário do entendimento (*Verstand*), que é faculdade de conhecimento, a razão (*Vernunft*), caracterizando-se também por uma espontaneidade, ou seja, “como pura actividade própria”²⁷, não está limitada, no seu uso, às representações sensíveis. O seu uso é, por conseguinte, um uso *independente* da esfera dos fenómenos naturais e das suas leis. Além disso, é um uso espontâneo, em que a razão se exerce a si mesma dando-se leis, ou seja, é um uso autónomo. Ora, eis a ideia de liberdade implicada, quer no sentido negativo quer no positivo, no uso da razão.

Importa, neste momento, notar bem dois pontos. Por um lado, a ideia de liberdade está implicada na possibilidade da razão como uma faculdade de ideias. Quer isto dizer que a liberdade não é apenas uma ideia da razão, mas condição de possibilidade de tais ideias. Por outro lado, há que deixar clara a diferença entre o uso prático da razão e um seu uso teórico. Enquanto este deve ser sujeito ao tribunal crítico, de forma a evitar que ultrapasse os limites do conhecimento possível, já o uso prático da razão, por não ter por objectivo o conhecimento, mas a acção, e por, na sequência disto, estar nele em causa determinar-se a razão a si mesma, não se vê obrigada a auto-limitar-se no respeito pela natureza empírica. Bem pelo contrário, a haver aqui uma *Kritik* a fazer é justamente no sentido inverso – enquanto o uso teórico da razão deve respeitar os limites que a natureza impõe ao conhecimento, o seu uso prático deve impedir qualquer influência do mundo natural na determinação da vontade livre e da acção racional. Daí que a crítica da razão teórica que Kant promove seja uma crítica da razão pura e que a crítica da razão prática, por seu turno, não seja uma crítica da razão prática pura, mas da razão prática em geral.

Posto isto, a liberdade não é algo que possa ser teoricamente

²⁷ Kant, 1785: 108.



conhecido²⁸, mas tão-só postulado metafisicamente como única maneira de dar sentido ao uso prático da razão, por um lado, e à moralidade da acção, por outro.

Mas este conceito de liberdade que Kant propõe na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* implica algumas dificuldades que se prendem com a seguinte questão: até que ponto é um conceito de liberdade reconhecível na nossa experiência de liberdade? É que entendida como autonomia – justamente aquilo que basta para que se tenha uma vontade boa – a liberdade não é conciliável com a acção imoral. Neste sentido forte de liberdade, um agente não é nunca livre de agir mal. Nem sequer é livre de agir bem, uma vez não ter outra alternativa senão a de agir bem. Na verdade, a liberdade, neste sentido, não é reconhecível como liberdade para fazer alguma coisa, liberdade de escolher, mas, em vez disso, é ela mesma objecto de escolha, assim como quando se diz ‘Escolhe ser livre’. Trata-se, pois, de dois conceitos de liberdade que respeitam à vontade de forma distinta mas não incompatível, um relativo ao que entendemos no estudo anterior como livre arbítrio, outro relativo a um certo “estar” na vida prática que se diz livre, de tal forma que não é redundante afirmar ‘És livre de escolher ser livre’.²⁹

Este conceito de liberdade como autonomia é explicitamente inspirado no que Rousseau formulara, cerca de quinze anos antes, no seu *Do Contrato Social*. Aí, escrevia Rousseau, “o mero impulso do apetite é escravatura, ao passo que a obediência a uma lei que nos prescrevamos a nós mesmos é liberdade”.³⁰ No entanto, apesar desta semelhança de forma, há uma substancial diferença entre o que Rousseau e Kant reclamam – enquanto Rousseau abstrai a lei que nos prescrevemos a nós próprios da multiplicidade

²⁸ Cf. na secção seguinte a discussão da Terceira Antinomia.

²⁹ Por isto, Kant distingue os conceitos de *Wille* e *Willkür*, correspondendo o primeiro à liberdade da vontade como autonomia e o segundo ao simples livre-arbítrio.

³⁰ Rousseau, 1762: I, 8.

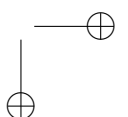
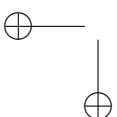


de interesses particulares, formando-se a vontade geral necessariamente a partir das vontades particulares, o que exprime uma formação empírica, Kant, pelo contrário, justifica a moralidade da lei que nos prescrevemos a nós próprios precisamente através do seu carácter *a priori* e formal. É claro que no sentido rousseauiano a liberdade pressupõe racionalidade, mas longe de fazer coincidir uma e outra e de assumir a racionalidade como suficiente para determinar o querer, Rousseau entende-a ainda como uma racionalidade instrumental. No essencial, para Rousseau é livre aquele agente que obedece à lei cuja autoria é sua e não a uma lei alheia, para a qual não terá sido nem tido nem achado. Aqui, portanto, a racionalidade apenas pode ter um desempenho instrumental, por exemplo, no que respeita ao apuramento do interesse comum e à boa formação da vontade geral, estes sim fins últimos. Bem pelo contrário, para Kant é a própria ideia de interesse, seja este particular ou comum, que impede a actualização da liberdade em autonomia. Em síntese, a escolha pela liberdade em Rousseau exprime a ideia de o agente poder agir por si mesmo, mediante a sua racionalidade, ao passo que a escolha da liberdade de Kant exprime, de forma bem mais restritiva, a ideia de a própria racionalidade poder agir por si mesma.

A Terceira Antinomia

Um momento central na reflexão filosófica de Kant sobre a liberdade antecede a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trata-se, na *Crítica da Razão Pura*, da “terceira antinomia da razão pura”, ou ainda, sob outra designação, do “terceiro conflito das ideias transcendentais”.³¹ Tal conflito tem a sua origem no uso dialéctico da razão para lá dos limites do conhecimento, uso que, a

³¹ Kant, 1781: A444-A451.



propósito do esforço em conhecer racionalmente o mundo, origina ideias transcendentais que entram inevitavelmente em conflito.³² Por “antinomia da razão pura” Kant designa este conflito, e por “antitética transcendental” designa a sua investigação, designadamente das suas causas e do seu resultado.³³

Kant identifica quatro antinomias, cada uma expressão de uma ideia cosmológica acerca do conhecimento do mundo. Por sua vez, cada antinomia é composta por uma “tese” e uma “antítese”, isto é, duas ideias transcendentais que não são, entre si, compatíveis. No caso da terceira antinomia, relativa à liberdade, as duas posições contraditórias têm o seguinte enunciado:

*Tese – A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenómenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.*³⁴

*Antítese – Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.*³⁵

Estas duas proposições são acompanhadas, cada uma, por um argumento que visa lhes servir como demonstração. Analisemos então os dois argumentos que Kant expõe.

O argumento exposto na Tese tem a estrutura de uma redução ao absurdo. Com efeito, começando por assumir, a título de hipótese absurda, aquilo que se pretende refutar, a saber, a inexistência de outra causalidade além da que se segue das leis da natureza, Kant procura demonstrar que da aceitação desta hipótese se segue

³² O conflito é inevitável porque a unidade do entendimento a partir dos conceitos da experiência e a unidade da razão a partir das simples ideias não se ajustam – “as condições (...) serão demasiado grandes para o entendimento, quando a doutrina for adequada à unidade da razão, e demasiado pequenas para a razão quando a doutrina for adequada ao entendimento; de onde surgirá um conflito inevitável, faça-se o que se fizer.” (Kant, 1781: A422)

³³ Kant, 1781: A421.

³⁴ Kant, 1781: A444.

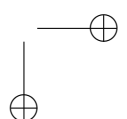
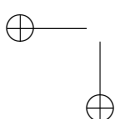
³⁵ Kant, 1781: A445.



forçosamente a aceitação de que não há uma série causal completa, pois todo o acontecimento pressuporá um outro acontecimento que o preceda na série causal, e assim sucessivamente no que exemplifica uma genuína regressão ao infinito. Mas, como da mesma hipótese, inicialmente admitida, se segue também que nada pode suceder sem uma causa suficiente, sendo por isso necessário que a série causal seja completa, então tem-se, como resultado, que essa hipótese é auto-contraditória. Finalmente, sendo falsa, a sua contrária será forçosamente verdadeira, a saber, a afirmação de que existe outra causalidade além da que resulta das leis da natureza.

Este argumento, apesar de válido na sua construção, não obtém, ao contrário do que pretende Kant, a verdade da conclusão. Isto porque é falsa a premissa de que uma causalidade exclusivamente assente em leis da natureza implique a completude das séries causais. Como logo notou Schopenhauer ou, mais recentemente, Kemp Smith³⁶, uma coisa é afirmar-se que o que venha a suceder tem de ser suficientemente causado; outra, bem diferente, é afirmar-se que tem de ter *uma* causa suficiente. A primeira ideia decorre do que o senso comum entende por determinismo causal – ou seja, que às mesmas causas se seguem necessariamente, isto é, sob uma necessidade física, os mesmos efeitos. Já a segunda ideia, pressuposta por Kant, corresponde a uma versão particular e, aliás, especialmente robusta de determinismo causal. De acordo com ela, todos os acontecimentos são reconduzíveis a uma só ca-

³⁶ “As Schopenhauer ... notes, it is one thing to assert that every event requires a sufficient cause in the sense of a set of simultaneous conditions that are conjointly necessary and sufficient to produce the effect and quite another to assert (as the argument supposedly requires) that there must be a completion in the successive series of antecedent causes leading up to the event. Only by conflating these two claims can the argument, on this interpretation, get off the ground. Basically the same objection is also advanced by Kemp Smith, who remarks that the question of whether A itself is sufficiently explained is distinct from the question of whether A (being given) is sufficient to explain B.” (Allison, Henry E., 1990: 16).





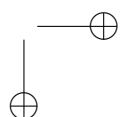
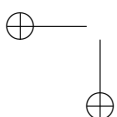
deia causal.³⁷ Ora, o problema com o argumento de Kant reside em necessitar, para se seguir, desta última quando, porém, não está implicada na hipótese inicialmente admitida, nem sequer parece haver razões para a perfilhar.

Na verdade, a maneira como Kant concebe o universo natural nesta Terceira Antinomia vira as costas à possibilidade de séries causais independentes e, portanto, do acaso, ou pelo menos à possibilidade de certa forma de acaso, aquela que foi definida pelo matemático oitocentista Antoine Augustin Cournot (1801-1877) como uma *intersecção de duas séries causais independentes*.³⁸ Com efeito, se todos os acontecimentos são subsumíveis a uma só cadeia causal, e se, por isso, todas as séries causais só na aparência são entre si independentes, então o acaso – isto é, o encontro de tais séries causais – não será mais do que aparente. Nestas condições, é curioso notar que, se o argumento de Kant procura resgatar a causalidade livre, fá-lo através do sacrifício do acaso.³⁹

³⁷ Ao determinismo robusto da Terceira Antinomia pode corresponder a seguinte formulação – *Se o mundo é determinístico, então há sempre uma conexão legítima para todos os encontros de cadeias causais independentes.*

³⁸ “HASARD ! Ce mot répond-il à une idée qui ait sa consistance propre, son objet hors de nous, et ses conséquences qu’il ne dépend pas de nous d’éluder, ou n’est-ce qu’un vain son, *flatus vocis*, qui nous servirait, comme l’a dit Laplace, à déguiser l’ignorance où nous serions des véritables causes? A cet égard notre profession de foi est faite depuis longtemps, et déjà nous l’avons rappelée incidemment dans le cours des présentes études. Non, le mot de hasard n’est pas sans relation avec la réalité extérieure; il exprime une idée qui a sa manifestation dans des phénomènes observables et une efficacité dont il est tenu compte dans le gouvernement du Monde; une idée fondée en raison, même pour des intelligences fort supérieures à l’intelligence humaine et qui pénétreraient dans une multitude de causes que nous ignorons. Cette idée est celle de l’indépendance actuelle et de la rencontre accidentelle de diverses chaînes ou séries de causes.” (Cournot, 1875 :151-152)

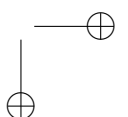
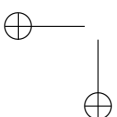
³⁹ Note-se, no entanto, que esta dissolução do acaso em aparência não equivale à célebre tese de Pierre-Simon Laplace (1749-1827), defendida na sua *Théorie Analytique des Probabilités*, de 1812, de que o acaso seria banido caso dispuséssemos do conhecimento das condições iniciais do universo e de uma





Importa, porém, clarificar que a influente definição de acaso de Cournot está também longe de ser satisfatória. Isto porque a ocorrência de intersecções entre séries causais independentes não é uma condição suficiente, nem necessária, para que ocorra acaso. Na verdade, a noção de acaso não é, a nosso ver, sequer uma noção ontológica, mas tão-só epistémica. Com efeito, de acordo com esta abordagem epistémica ao acaso, ele resulta ou porque não é possível *determinar quais são as condições iniciais relevantes* ou porque, mesmo sendo possível determinar quais são aquelas, não é possível *determinar os seus valores de forma suficientemente exacta*. Por exemplo, que um telefonema tenha *por acaso* me atrasado a ponto de me ter salvo de um encontro não desejado isso deve-se menos ao facto de termos aí duas séries causais independentes quanto ao facto de não podermos determinar à partida quais as condições iniciais relevantes. É claro que a independência das cadeias causais é que torna impossível a determinação de quais as condições iniciais relevantes, mas nem sempre sucede que um encontro de cadeias causais independentes não seja previsível. Daí que a definição de Cournot não seja suficiente; mas, sobretudo, que o âmbito próprio ao acaso seja, na verdade, o epistémico. Já no que respeita à impossibilidade de determinar os valores das condições iniciais, essa é a situação que um jogo como o do dado exemplifica magnificamente: o dado, pela sua própria forma, oculta qual o número que sairá a uma pessoa que o lance. E havendo aqui acaso, mais uma vez num sentido estritamente epistémico, note-se que só

Física completa do universo. Com Laplace, não é tanto o acaso, como Cournot o entende, mas a imprevisibilidade associada a este que resulta banível. É hoje claro que Laplace estava excessivamente optimista. O facto de haver sensibilidade às condições iniciais em grande parte dos fenómenos naturais, torna impossível, para qualquer sujeito de conhecimento, obter uma descrição completa das condições iniciais. De qualquer modo, a posição de Laplace, bem como a sua crítica, não negam a existência de cadeias causais independentes. Bem diversamente, fazem assentar a noção de acaso não tanto na independência das séries causais, mas na sua imprevisibilidade. (Cf. Laplace, 1812)

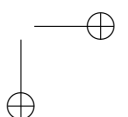
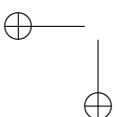




esteve em jogo uma série causal. Por isso, nem sequer é necessário ao acaso que se tenha séries causais independentes.

Não obstante a sua natureza epistémica, há, naturalmente, condições ontológicas que produzem acaso. A intersecção de séries causais independentes é uma maneira evidente, ainda que não forçosa, de produzir acaso. Fenómenos caóticos é outra. E estes, note-se, fazem-no sem pôr em causa o determinismo. O ponto é outro, a saber, que o determinismo é uma tese ontológica acerca do mundo e que o acaso é uma noção epistémica acerca do nosso conhecimento do mundo, ou melhor, da impossibilidade de prevermos – nós ou mesmo uma inteligência infinita – certos cursos de acontecimentos. Laplace, já o referimos, julgou ser possível banir o acaso não porque a independência de séries causais fosse aparente, ou seja, não porque o mundo é de uma maneira em vez de outra, mas simplesmente porque o acaso é um assunto relativo ao conhecimento, à previsibilidade. Se sabemos, pela existência natural dos fenómenos caóticos, não ser realmente possível erradicar o acaso, tal facto não altera o carácter epistémico do acaso. Reconhecer o acaso é reconhecer um limite à possibilidade de conhecimento.

Já por outro lado, se o acaso resulta epistemicamente no conhecimento de um mundo determinístico, naturalmente também resulta no conhecimento de um mundo, ou seu segmento, onde haja indeterminismo. Por exemplo, se pensarmos, no âmbito da microfísica, na interpretação do Princípio da Incerteza de acordo com a qual às mesmas condições iniciais se podem seguir evoluções diferentes, então teremos forçosamente de lidar com o acaso. Mas constituiria um erro categorial assumir, por isso, que haveria uma ontologia do acaso. Aqui a tese ontológica em discussão é a do indeterminismo, não a do acaso. Uma vez mais: o acaso não é uma categoria ontológica mas epistémica. O facto de certa ontologia produzir acaso, isto é, impossibilidade de previsão, não faz com que o acaso se diga ontológico. Se assim fosse, ter-se-ia de considerar que todo o acaso seria ontológico, já que todas as suas





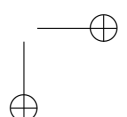
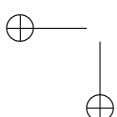
expressões se seguem, obviamente, de certas condições ontológicas.

A própria ideia de que, no que respeita à física quântica, deus jogue aos dados dificilmente se deixa assimilar à nossa intuição macrofísica do que seja o acaso. Com efeito, o “problema ontológico” que o Princípio da Incerteza suscita é bem mais impressionante do que o confronto entre previsibilidade e imprevisibilidade, mesmo entre determinismo e indeterminismo. Pedimos de empréstimo a Brian Greene uma formulação da alternativa em discussão:

Terá uma partícula simultaneamente uma quantidade definida de *spin* ao longo de um qualquer eixo, embora nós não possamos nunca sabê-lo para mais do que um eixo de cada vez, devido à incerteza quântica? Ou será que o Princípio da Incerteza nos diz algo de diferente? Será que nos diz, contrariamente a qualquer noção clássica de realidade, que uma partícula vive num estado de indefinição quântica, não tendo um *spin* definido ao longo de nenhum eixo, até que alguém ou alguma coisa o meça, “despertando-o” e fazendo-o assumir – com uma probabilidade determinada pela teoria quântica – um certo valor de *spin*, ou um outro valor qualquer (no sentido horário ou no sentido contrário) ao longo do eixo escolhido?⁴⁰

Para os nossos propósitos, importa reter deste conjunto de questões, que assumimos como o problema ontológico do Princípio da Incerteza, a seguinte alternativa: ou o mundo quântico é determinístico mas imprevisível – do que resulta, naturalmente, a consequência epistémica de que nele está implicado acaso –, ou o mundo quântico é outra coisa, mas que também não coincide com a percepção clássica do que seria o indeterminismo, a saber, que às mesmas condições iniciais se pudessem seguir evoluções distintas. Na verdade, determinismo e indeterminismo têm em comum algo que, porém, não se encontra na segunda alternativa – o carácter definido da realidade, em particular das condições iniciais. Com

⁴⁰ Greene, 2004: 176.

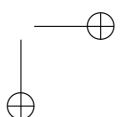
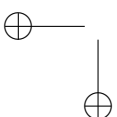




efeito, só sob a suposição de uma definição da realidade, se pode discutir se das mesmas condições iniciais *definidas* se seguem as mesmas, ou diferentes, evoluções *definidas*. No entanto, a possibilidade que o problema ontológico do Princípio da Incerteza suscita é a de que haja, pura e simplesmente, uma “indefinição quântica” da realidade que só a medição de um observador faz converter-se em medida definida, ainda que sempre incompleta. De certo modo, é como se o universo, à escala quântica, se fechasse à observação assumindo uma “meia medida”. Greene adianta que “mesmo passadas mais de sete décadas, ninguém compreende como, ou mesmo se o colapso de uma onda de probabilidade realmente acontece”.⁴¹ O nosso ponto é bem mais simples: a alternativa em questão diz-nos que o princípio da incerteza ou envolve um acaso epistémico, isto é, uma impossibilidade relativa ao saber, mas não um acaso ontológico, o que quer que isso pudesse significar para além de uma redundante afirmação da tese indeterminística; ou, diversamente, envolve uma radical mutação do que seja a própria realidade, bem como dos conceitos ontológicos que classicamente empregamos para a pensar.

Deixando de lado estas já longas notas sobre a natureza da noção de acaso, e retomando a discussão do argumento da terceira antinomia, importa notar que o determinismo não implicar uma só série causal não significa que haja realmente, de um ponto de vista cosmológico, mais do que uma série causal. Com efeito, pode suceder que, além do determinismo, tenhamos uma outra tese ontológica acerca do universo que nos diga o seguinte: tudo está causalmente relacionado com tudo porque as condições iniciais do Universo são tais que não há efectiva independência causal entre nenhum par de eventos. Por exemplo, se o Universo tem o seu começo num *Big Bang*, em que o próprio espaço e o próprio tempo têm o seu início (a partir de um ponto sem dimensões?), então é sustentável afirmar – pelo menos de acordo com uma das interpre-

⁴¹ Greene, 2004: 198.

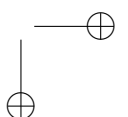
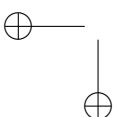




tações possíveis da hipótese do *Big Bang* – que qualquer fase da evolução do Universo é subsumível a uma só cadeia causal. Neste caso, teríamos satisfeita a condição que Kant expôs – haver sempre uma conexão legiforme para todos os encontros de cadeias causais independentes.

Agora, verificando-se esta condição cosmológica, que não é necessária ao determinismo, há uma importante questão a enfrentar – Se o universo fosse assim, de tal modo que a conclusão da tese da terceira antinomia fosse verdadeira, que consequências se seguiriam dela? Realmente, o que Kant teria demonstrado seria apenas a necessidade de uma origem não causada da série causal do universo, algo assimilável ao instante inicial, sem instante anterior, do aparecimento do universo, mas não a efectividade de outras origens não causadas de séries causais, em particular, sempre que agimos na presunção de que somos genuínos autores das nossas acções. Aliás, na realidade, o argumento de Kant revela-se particularmente nefasto para os intuitos a que se propunha, pois a exigência de que haja uma só série causal *impossibilita* que haja outras causalidades livres além da que origina o próprio universo. Portanto, mesmo que se admitisse a conclusão de que há outra causalidade além da que se segue das leis naturais, a Tese mais não teria feito do que demonstrar a impossibilidade da causalidade livre para lá do instante inaugural do universo, o mesmo é dizer, a impossibilidade de causarmos livremente as nossas acções. Por esta razão, é possível dar conta de um Antítese logo no seio da própria Tese.

Para finalizar, o argumento da Antítese kantiana propriamente dita procura demonstrar bem menos que o da Tese. Desta feita, a hipótese inicial afirma que existe liberdade, ou seja, o poder de originar uma série causal de forma puramente espontânea. Mas, a conclusão visada já não é, como na Tese, a de que tal hipótese seja absurda, mas apenas a de que se tratará de um pensamento vazio. Com isto, fica aberta a porta à possibilidade de tomar a liberdade como algo pensável, ainda que se situando para lá dos





limites da experiência possível. Com efeito, não sendo conhecível, não havendo dela nenhuma intuição possível, será, contudo, um postulado, como já podemos atestar atrás, para a razão prática.

De certo modo, na lógica desta Terceira Antinomia, o desempenho da Antítese só vem reforçar o da Tese, pois se esta exige a liberdade como condição da própria unidade da experiência, a primeira longe de refutar esta ideia vem indicar o lugar, por assim dizer, onde essa exigência se pode cumprir, a saber, fora da experiência. Por isso, resulta manifesto que é, e foi sempre, metafísica a maneira como Kant pensou a liberdade.

